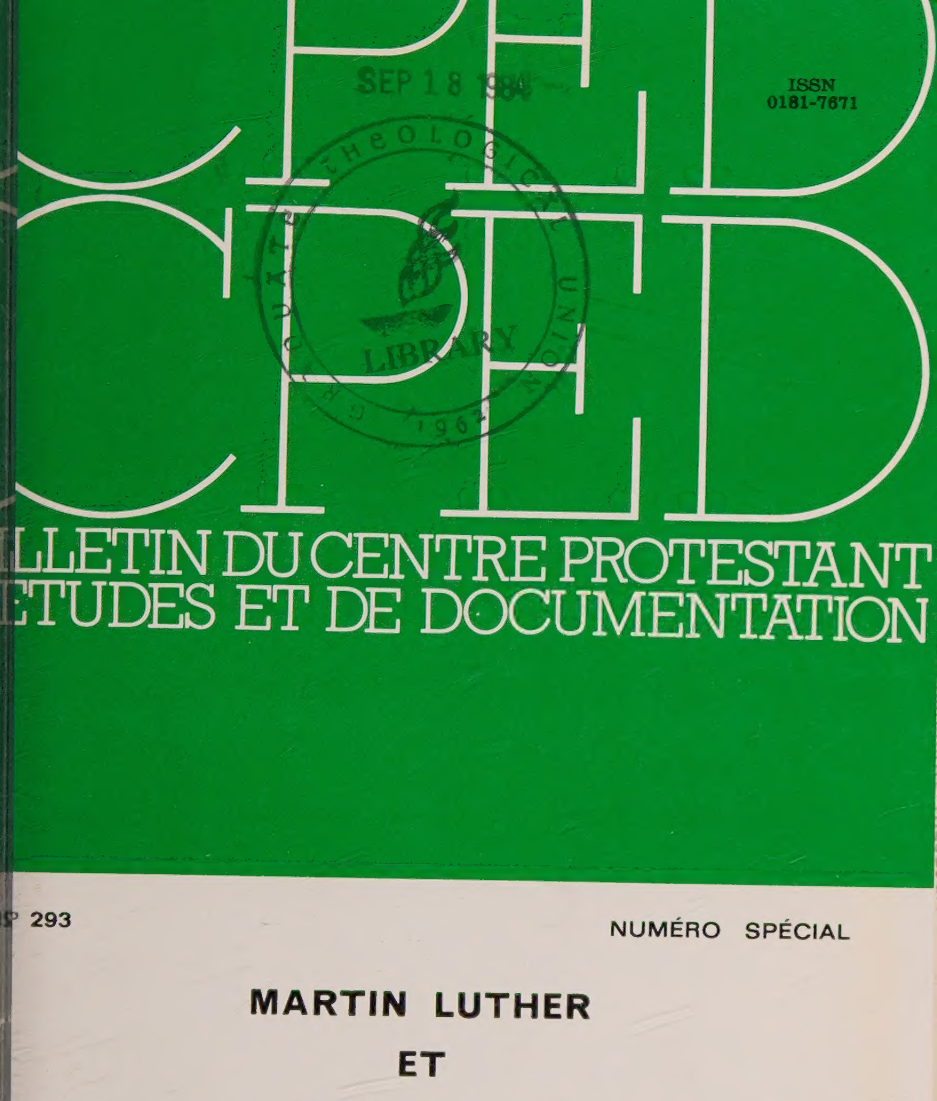


Nº 293

NUMÉRO SPÉCIAL

MARTIN LUTHER ET JEAN CALVIN LECTEURS DE LA BIBLE

JUILLET-AOUT 1984

Ce numéro : 20 F

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/libresens_july-august-1984_293

Bernard ROUSSEL - Gilbert VINCENT

Martin LUTHER
(1484-1546)

et

Jean CALVIN
(1509-1564)

LECTEURS DE LA BIBLE

.D.L.R. — *Cette livraison du Bulletin est exceptionnellement con-ıcrée à la publication des exposés présentés à la réunion annuelle es amis du C.P.E.D. en janvier 1984.*

Par les soins de leurs auteurs, ces textes ont passé de la forme ·ale à la forme écrite, et sont donc plus longs et plus rédigés que e simples notes de séance. En outre, il avait été demandé à B. Roussel e présenter un aperçu de la " situation biblique " au temps de uther, de l'héritage que recevaient les Réformateurs. Quant au ·xte de G. Vincent, dense et stimulant, il suppose acquises quel-ıes connaissances linguistiques. En cas de manque, se reporter au ictionnaire encyclopédique des sciences du langage, *de O. Ducrot T. Todorov, éd. du Seuil, collection " Points ".*

SOMMAIRE

LA PLACE DE LUTHER DANS L'HISTOIRE DE L'EXÉGÈSE BIBLIQUE

. La religion chrétienne, la Bible et Martin Luther (1484-1546).

Au début du XVIe siècle, les Européens sont pour la plupart « natu-
ellement » chrétiens. Au sein de l'Eglise latine, co-extensive à la
ociété civile, les ilôts de dissidence ou de différence religieuses sont
e dimensions restreintes. Le baptême, les rites pénitentiels, l'eucha-
istie..., administrés par des clercs, doivent préparer, dès ici-bas,
accès à l'au-delà à venir. La piété, le droit, les doctrines de la reli-
ion traditionnelle sont riches de références à des « écritures sain-
s », mais il s'en faut de beaucoup que cette religion soit une « reli-
ion du Livre ».

En effet, les écrits bibliques forment encore une collection aux
mites imprécises. Ils sont connus par des traductions et éditions
iverses : ainsi les psaumes lus au cours de la liturgie sont autre-
ient traduits que dans les éditions des Bibles. Les prototypes éven-
iels sont inaccessibles en amont de l'histoire de leur tradition :
ttribués à des écrivains inspirés, ils ont souffert de leurs copies
iccessives. La sacralisation de la langue latine, langue de la version
ommune et de la liturgie, n'est pas achevée : elle se heurte à la
ratique de langues nationales ou régionales.

De plus, le fidèle chrétien est lié, non à un code, mais à un « révé-
teur » qui est aussi un « sauveur », un médiateur premier ou exclu-
f dans le rapport au divin. Etre au bénéfice de son œuvre, sacri-
cielle, par « la foi » ou les sacrements, compte plus que la réité-
ition de ses paroles de sagesse.

Enfin, la métaphysique et la morale chrétiennes ont beaucoup
nprunté à l'Antiquité ; des croyances, aux peines purgatoires par
cemple, rassemblent symboles antiques et suggestions plus récentes
e la société médiévale ; l'organisation hiérarchique renvoie à des
aditions « non écrites ».

Dans le même temps, la religion chrétienne reste le plus fré-
iemment à forme communautaire, et la « théorie » des rites, disci-
ines et institutions ne peut se faire sans référence à une « création »
une « nouvelle création » auxquelles les Ecritures donnent un accès
ivilégié. Il demeure que le statut accordé à la Bible chrétienne est
itre que celui que les Juifs accordent à la Torah, ou les Musulmans
i Coran.

C'est précisément dans la mesure où le christianisme n'est pas
ie « religion du Livre » que les problèmes de traduction et de
cture des Ecritures y tiennent une telle place depuis les origines.

Il s'agit d'écritures « canoniques ». La référence scripturaire p met d'assigner aux rites et doctrines une origine localisée « en Dieu Ainsi les chrétiens sont-ils « assurés » de détenir et pratiquer vérité dans sa plénitude, à la différence des Juifs, qu'ils « châtien horriblement de leur « endurcissement », ou des « apostats » mus mans et hérétiques. Le recours à la Bible, par voie de citations, al sions ou désignation symbolique, légitime des hiérarchies et des p tentions culturelles ou sociales. Ainsi les Aztèques et Incas ne sont- pas agressés sans avoir été auparavant invités à reconnaître, d rière le conquistador, la puissance du Dieu créateur et le pouv du roi d'Espagne. L'ultimatum est prononcé en espagnol, penda qu'une Bible est brandie comme son fondement.

Martin Luther (1484-1546) va proposer un programme religie qui inclut d'abord une révision de la séquence pénitentielle et c duit à suggérer la possibilité d'une religion sans clercs. Les pratiq de lecture de l'Ecriture auxquelles il s'astreint sont le moyen p lequel il recompose puis accrédite ce programme autour d'u figure du Dieu qu'il « reconnaît » dans la Bible. L'invention exprimée comme la remise au jour de la forme originelle de révélation.

C'est là une démarche familière au sein de la tradition jud chrétienne : ainsi ont fait les sages talmudiques et les fondate des ordres mendiants. Mieux, c'est la méthode de personnages bi ques : penser à l'appel de Moïse au dieu des patriarches, des p phètes à la loi mosaïque, de Jésus de Nazareth aux prophètes, Paul aux traditions du Seigneur... L'étude de l'Ecriture est le chem par lequel Luther va évaluer la façon dont les rites, doctrines institutions de son Eglise interrompent, entravent ou médiatis le « merveilleux échange » entre le sauveur divin et l'âme du fid

Ce faisant, Martin Luther va ponctuer fortement l'histoire de lecture de la Bible par une mise en concurrence, la définition d' choix, et une façon très particulière de parler du travail exégéti et de l'analyser.

Concurrence : les outils forgés par plusieurs générations d'érud le permettant, Luther va faire référence à une Bible plus pre gieuse et efficace que ses devanciers. Prestigieuse, car revendiqu de coïncider au canon hébreu et au texte apostolique. Efficace, traduite et diffusée en langue « vulgaire » sans que soit affaiblie, c' l'intention, la conformité au message dit dans les langues-sour

Choix : Luther lie l'« autorité » des Ecritures à leur « simplicit Autorité d'une instance dissociée des autres sources de la vie r gieuse. Simplicité d'un texte dont toutes les parties renvoient à révélation et l'œuvre du Médiateur. Le « Jésus de l'histoire » est id tifié au « Christ » de Paul et des évangiles, et il est Celui qui do sens à l'Ancien Testament. Les dogmes conciliaires des quatre p miers siècles ont en effet fixé les traits du « sauveur », d'une fa appréciée comme conforme aux Ecritures. Il est donc « vrai Di vrai homme », il est une deuxième personne trinitaire, présent la révélation depuis les origines.

Description du travail exégétique. Luther, on le pressent, ne lit ıs l'Ecriture comme s'il s'agissait d'un monument de la littérature ondiale. Sa lecture n'a pas pour fin d'informer, mais d'engendrer confirmer une foi. Là est la raison de la cohérence que Luther ouve à établir entre sa description du travail de lecture et les tuitions autour desquelles il organise ses énoncés plus dogmatiques.

« Théologie de la Croix ». Occasion d'un « travail » souvent difcile et érudit, la lecture de la Bible est « en réalité » audition bouversante par le croyant d'une Parole que lui adresse son Christ, mort pour nous ». L'Esprit est désigné comme l'acteur de cette nversion paradoxale d'une Ecriture lue en une Parole ouïe. Il vient à l'historien de repousser le plus possible la limite de l'irraonnel et de décrire le remaniement subi par les méthodes de lecre, pour parvenir de la « mort » d'une attitude de recherche du ns des textes à l'expérience d'une « saisie » du fidèle par un Dieu i donne sens à sa vie.

« Distinction de la Loi et de l'Evangile. » Il ne s'agit pas d'étude téraire des documents, d'analyse de contenu au sens propre, mais ıne mobilisation d'instruments de lecture au profit d'une « clarté ». arté, dira Luther, qui n'est pas celle d'un code ou d'un inventaire rites, mais qui est celle d'un ensemble de textes dont l'explication nverge vers une « bonne nouvelle » : le dieu biblique a déjà, dans grâce et la gratuité, jugé les hommes, « en Christ ». Il revient à istorien d'évaluer le coût philologique et historique d'une telle proche.

La place de Luther dans l'histoire de l'exégèse biblique ne peut nc pas être dite sans rappel, même sommaire, de la position du oblème au moment où le réformateur saxon en recueille les énon-. Sa place dans la tradition chrétienne exige qu'il conjoigne lexion sur son expérience personnelle et suggestions spirituelles doctrinales à un travail sur l'Ecriture. Il faudra rendre compte cette négociation, qui implique transformation des instruments travail et relecture des Ecritures.

L'évocation de plus de quarante années de lecture des Ecritures Luther requiert aussi une grande attention à la permanence conduites traditionnelles, qui sont souvent alors mieux régulées ır mieux lui résister. Mais d'autres lecteurs vont surgir. Certains passeront Luther, jusqu'à abolir la référence à des Ecritures et cadres qui la rendaient possible, la communauté et son organiion par exemple. D'autres encore seront plus exigeants en matière lologique et historique, et moins libres à l'endroit des indicaıs scripturaires. Ils trouveront dans la Bible un inventaire de semble des doctrines et pratiques cohérentes avec le thème tral de la justification par la foi. Ainsi naissent alors des variaıs et des conflits constitutifs de l'identité protestante au temps ses origines. Il n'est pas toujours d'actualité que des lectrices et eurs du XXe siècle y prennent part, ou parti. Il s'agit de l'histoire ce qui se lisait il y a cinq siècles !

II. La Bible au début du XVI[e] siècle.

1. *Un livre.*

Manuscrite ou imprimée, Bible de lutrin ou d'étude — de gr format donc —, Bible personnelle — de dimensions plus restreintes son acquisition est coûteuse, mais il n'est pas difficile de trouve en consulter une.

Sur le marché, l'offre est abondante, car la passion des sava biblistes et des imprimeurs pour l'édition de Bibles est gran Bibles latines certes ; mais aussi Bibles hébraïques et grecq autant qu'en langues vulgaires. Un Psautier octuple (hébreu, méen — avec transcriptions latines — grec et versions latines) Gênois Giustiniani, paru en 1515, autant que la très belle Bible p glotte composée et éditée dès 1521, mais préparée depuis de n breuses années à l'Université d'Alcalà sont des traces de cet eng ment durable, et qui n'est l'apanage d'aucun parti confession Il n'est pas aisé de dresser un tableau des « titres » : l'Ecriture les Ecritures, avec ou sans adjonction de « sainte(s) » ; la Bible le Livre...

Avant 1534 et l'édition des Bibles luthériennes complètes d' part, et 1546 date de la décision du Concile de Trente (1545-1 sur les « sources » de la religion, la table des matières d'une Bi comme l'ordre d'apparition des écrits bibliques eux-mêmes peu varier.

Voici la Bible latine que Jacques Sacon édite à Lyon en 1515, le modèle d'une « famille vénitienne ». Elle rassemble plusieurs ces préliminaires et annexes. La page de titre, avec une vign représentant Jérôme dont la paternité sur l'ensemble de la ver latine reçue comme Vulgate est alors vivement contestée, porte a une pièce versifiée publicitaire. Une « exhortation au lecteur suit. Une « instruction » du lecteur par l'éditeur-libraire précède long tableau systématique des divisions de la Bible ; le maillage est d'une finesse croissante : A.T. et N.T., distribution des livres vé testamentaires en écrits « légaux, historiques, sapientiaux, pro tiques » ; inventaire des livres « légaux, puis historiques... » Qu « tables » sont alors dressées pour aider le lecteur à retrouver livres de son choix. Vient enfin une brève histoire des traduct de la Bible, avec un « mode d'emploi » de sa lecture selon le sch des quatre sens. Les textes bibliques eux-mêmes sont précédé « prologues », souvent faussement attribués à Jérôme, et de « maires » qui peuvent être nombreux et ne sont pas toujours o doxes. Dans cette édition, la « Prière de Manassé » suit les « C niques », et l'on trouve Esdras I, II, III et IV... I et II Maccal Le « Livre des Actes » suit l'« épître aux Hébreux ». Dans l'An Testament, les additions grecques au texte hébreu sont ins dans ce texte, introduites par une glose explicative placée e parenthèses : façon minimale de marquer la frontière entre canons divers. Enfin, le lecteur trouve dans les marges des

itres, des renvois à des textes parallèles, des variantes textuelles, les références à diverses parties du Corpus de Droit Canonique. C'est à une figuration intéressante de l'appartenance de l'Ecriture à 'Eglise, de la Bible à la Tradition, de la théologie biblique au droit.

Tout ceci ne va pas disparaître comme par enchantement, « humaiste » ou « luthérien ».

On sait que les livres anciens se gardent longtemps, et la production traditionnelle reste offerte à l'achat.

De plus, la « mémoire » culturelle subsiste de bien des façons. insi en 1512, l'érudit Jacques Lefèvre d'Etaples édite-t-il un commentaire des épîtres pauliniennes où l'« épître aux Laodicéens » rouve une place, comme les « huit lettres du philosophe Sénèque Paul », avec les six réponses de l'apôtre. — Autre exemple, la ible luthérienne. Un an avant sa mort, Luther fait rééditer sa traduction allemande de la Bible. Substitution d'une tradition à une utre : les « préfaces » et « sommaires » du réformateur prennent a place de ceux que l'on attribuait à Jérôme. Selon un modèle xé dès 1534, les Apocryphes sont regroupés à la fin de l'Ancien estament, précédés d'une brève notice qui précise qu'ils ne doient pas être mis sur le même plan que les autres livres, mais qu'ils estent bons et utiles à lire. Dans les marges, de nombreuses indiations subsistent qui permettent de retrouver des textes parallèles, u expliquent un passage difficile. Certes, on n'observe plus de renois au Décret de Gratien : l'Ecriture doit désormais être expliquée partir d'elle-même.

Autre effet de mémoire, à la limite du lapsus. En 1519, Luther ommente le Ps 3, verset 1. Il en vient à citer 2 Sam 14,26, et il e distingue pas vraiment du texte biblique ce qu'il a lu en réalité ans les commentaires de Pierre le Mangeur ; à savoir que si les mmes d'Israël achètent la belle chevelure d'Absalom, c'est pour en parer.

Ceci est dit pour suggérer combien, dans le premier quart du VIe siècle, ce que l'on désigne comme « Bible » constitue un ensemle composite aux limites parfois floues.

2. *La référence à la Bible.*

Elle est de tous les instants dans les célébrations liturgiques : la esse, la prière des heures conventuelles... ; dans l'enseignement de théologie aussi, qui laisse place à une « lecture ».

La culture tout entière est porteuse de références aux Ecritures, équemment mal distinguées d'imitations ou concurrences liturques, hagiographiques ou légendaires. Sculpteurs, imagiers et poès lui empruntent. La représentation du monde s'en nourrit, ainsi 'à Ptolémée. Elle est un recueil d'exemples édifiants et d'adages. faut attendre le début du XVIIe siècle pour voir distinguer la Bible, urce de connaissances salutaires et morales, de l'expérience et de

l'observation qui commandent à la constitution de nouveaux savc scientifiques, historiques ou ethnologiques.

Un éventail d'utilisations très large donc, qui s'accompagne s vent d'une lecture naïve. Une citation rend plus prestigieuse ı argumentation, plus convaincant un propos qui la paraphrase. prédications sont fréquemment l'occasion d'associations peu rig reuses de textes et de mots. Par contre, dans les situations de p mique antijuive ou théologique, la nécessité est admise d'utili méthodiquement les textes. Cela est devenu impératif depuis Thon d'Aquin. Quant aux éditeurs, ils aiment demander des annotati à des auteurs qui ont appris à confronter traductions et comm taires aux textes lus dans les langues-sources : une lecture act des textes bibliques s'en trouve alors stimulée.

Une permanence doit être soulignée à ce propos : l'utilisat non élaborée, comme « à plat », des textes bibliques reste une p tique usuelle tout au long du XVIe siècle et dans tous les milie Une évolution va cependant se faire, sous l'influence de Luther nota ment. D'une part, le vocabulaire biblique va être de plus en plus quemment substitué au langage théologique hérité du Moyen et d'allure plus philosophique, et cela, dans les milieux « réformé Un plus grand nombre de personnes vont par ailleurs mémoriser utiliser la Bible : ainsi, à Metz et en 1525, Jean le Clerc, qui n' pas un savant, peut-il rendre compte de ses gestes iconoclastes opposant à ses juges quelques textes à partir desquels il argume Ainsi, l'aptitude à utiliser plus systématiquement les textes bi ques progresse-t-elle dans une nombre croissant de milieux, en mê temps que de nouvelles générations d'éditions et commentaires ser disponibles.

Dernière et utile précision. La diffusion de la Bible en lan vulgaire n'est pas interdite en principe, au début du siècle en t cas. Ce sont les effets d'une telle diffusion qui effraient : elle p voque la formation de groupes de lecteurs où les laïcs ont la bo part, en dehors des lieux et des temps ecclésiaux. Cela est refusé, France notamment, d'autant plus violemment que pour certains c toute la distribution du profane et du sacré qui est mise en ca quand les « perles scripturaires » sont distribuées aux « pourceau aux laïcs qui sont fréquemment des travailleurs manuels. A anthropologie et sociologie éclairent-elles des conduites que repère au plan des disciplines et des pratiques.

3. *L'autorité de l'Ecriture.*

Elle est une partie essentielle de l'héritage commun aux c tiens d'Europe occidentale, même si elle n'est pas exclusive ni rement distinguée d'autres instances juridiques, personnelles ou titutionnelles. L'opposition « Ecriture ou Eglise », trop polémi et dogmatique, exige d'être nuancée.

Dans les argumentaires théologiques ou canoniques, les citati bibliques précèdent couramment les mentions d'auteurs chréti

anciens ou modernes, ou les références aux décisions conciliaires. Jean Eck, le polémiste, procède ainsi pour défendre les peines purgatoires contre les critiques luthériennes. Pour légitimer une prescription rituelle ou morale, on en cherche volontiers le fondement dans la Bible ; ainsi les degrés de prohibition du mariage sont-ils puisés dans Lévitique 18. Ceci est très clair dans les groupes nonconformistes. L'évangile de Matthieu (5,34) est cité depuis le XIIe siècle par les Vaudois qui refusent de prêter serment, et les écrits pauliniens justifient le refus de voir leurs bardes, les évangélistes, se marier. Autre exemple : le Strasbourgeois Otton Brunfels enracine bibliquement sa théorie du « nicodémisme » (= le droit à la dissimulation des convictions religieuses dans un contexte social hostile), par l'histoire de Naaman le lépreux : guéri, Naaman confesse sa foi au Dieu d'Israël, mais obtient la permission de pouvoir suivre son roi dans le temple des idoles (cf. 2 Rois 5,1ss).

Luther donnera une autre figure à l'autorité. Lui aussi, il classe et hiérarchise les instances de référence, mais l'Ecriture apparaît dès lors moins comme « première » en tête d'une série, que comme une norme « hors série », à partir de laquelle les autres normes disponibles ou produites sont appréciées, notamment les indications de la tradition ecclésiastique. Plus précisément, l'autorité de l'Ecriture judéo-chrétienne n'apparaîtra pas comme celle d'un document dont l'ancienneté ou la pérennité, la désignation par des conciles anciens ou la beauté littéraire feraient le prestige. L'Ecriture va être un éminent « moyen », au-delà duquel est nommé un Dieu qui, lui, est l'autorité. Il en est parlé comme d'un Dieu qui exerce une action spirituelle ; il ouvre ainsi le cœur et la raison du croyant à des convictions et des expériences qui correspondent à celles que décrivent les textes bibliques et sont dites avoir leurs racines dans l'union croyante à Jésus-Christ. La cause en est divine, et le langage qui en rend compte, biblique. L'autorité de l'Ecriture demande donc à être comprise comme l'autorité du Dieu qui se fait connaître en Jésus-Christ. Autant dire que la religion de Luther n'est pas non plus une « religion du Livre ». L'expression luthérienne de l'autorité de l'Ecriture vise l'exclusion de toute expérience « prophétique » ou « charismatique » autonome, qui serait autre, ou davantage, que la mémoire « vive » de Jésus-Christ. Elle vise aussi à éviter tout renvoi à une Ecriture perçue comme un code, et qui serait un répertoire de recettes, de réponses ou de doctrines.

Certes en un temps où 10 % — c'est un ordre de grandeur, non une statistique ! — des gens sont des « lisants », l'Eglise reste le lieu de la lecture de la Bible : elle y est entendue, et expliquée. Mais le « ministère » n'est plus celui d'une Eglise « maîtresse » ; il s'exerce dans un « milieu » qui se constitue autour de l'Ecriture qui désigne Dieu comme celui qui en détermine le sens et en commande l'actualité.

Plus concrètement, il apparaît que l'Ecriture est indispensable : elle a la forme d'un livre qu'il faut consulter. Un livre, sur une étagère ou dans le chœur de l'église paroissiale, est plus proche qu'un évêque dans sa résidence. Une double dérive est alors possible. La première conduit à une forme dévaluée de l'autorité divine qui

crée celle des textes bibliques ; elle s'exprime dans la formule : « l
texte nous dit que... ». Elle dissimule le locuteur réel, l'autorité att
buée au texte paraît une usurpation de celle de « Celui » auquel
renvoie. La seconde dérive substitue à l'environnement ecclési
maintenu par Luther, la présence d'un « pape en papier » à disp
sition du lecteur isolé.

Bien des femmes et des hommes du XVI[e] siècle qui avaient é
séduits par l'offre de « liberté chrétienne » ont constaté cette do
ble dérive. D'où bien des palinodies ; l'autorité ecclésiastique, co
plexe et portée à composer, paraissait préférable à celle d'un tex
aux mains de nouveaux légistes. D'autres ont poursuivi vers u
christianisme très individualiste, mais affranchi totalement du ra
port au Livre. La raison apparaîtra à certains comme davanta
contraignante que ce qu'ils constataient être encore un « nez
cire » manipulé par des clercs.

Dès avant Luther donc, la Bible, au contenu souvent proliférant
débordant des strictes limites canoniques, est accessible, éditée, t
duite, lue et citée car elle est — et elle a — une autorité. To
ceci demanderait à être circonstancié et nuancé, mais cette visi
globale permet de comprendre quelques-unes des questions auxquell
Luther va se trouver confronté, en même temps que sont aperç
des outils qui sont mis à disposition et les termes de conflits
naître.

III. Expliquer l'Ecriture.

Au début du XVI[e] siècle, l'explication de l'Ecriture est une tâc
que l'on évoque fréquemment par une métaphore classique, et to
aussi banalement, par un inventaire des sens de l'Ecriture qu
convient de retrouver.

1. *La métaphore de la coque et du fruit.*

L'image est celle d'une noix dont il faut briser la coque pour
goûter le fruit. Elle fait référence à 2 Cor 3,6 : « La lettre tue, m
l'Esprit vivifie ». Mais elle transforme la visée de l'expression p
linienne. La « lettre » est la coque, le texte dans sa matérialité : le
que, syntaxe, rhétorique — tout ce qui est le fait du rédact
humain. L'étude biblique est une percée au travers de cette coq
pour atteindre « sous la lettre », « l'esprit », « le fruit », la possi
lité d'exprimer des pensées « plus » élevées et intelligentes, des v
tés théologiques et éthiques divines, jusqu'à engendrer les émotio
véritablement spirituelles. La « lettre » est un point de pass
obligé, mais temporaire : le fruit spirituel de la lecture en
abstrait. L'étude biblique est menée dans la prière et la foi, s
la conduite de l'Esprit ; par elle « l'âme » est élevée de l'apparen

sensible aux réalités célestes. Il eût été plus paulinien de ne pas distribuer la « lettre » et « l'esprit » entre le texte et sa signification, et de maintenir que l'Ecriture est « lettre » ou « esprit », selon que l'Esprit se saisit ou non du lecteur du texte lui-même inspiré.

Luther fera également usage de cette opposition de la « lettre » à l'« esprit ». Il suggèrera d'abord que le « texte » est une grandeur spirituelle, alors que bien des explications, même savantes ou profondes, mais « humaines » restent autant de « lettres » mortelles. Pour lui, la matérialité du texte doit permettre d'évoquer l'humanité du Christ, seule chance de rencontrer Dieu ; s'en éloigner, c'est substituer une sagesse humaine à une révélation. Par contre la « lettre » du texte cesse d'être mortelle quand elle donne accès à la connaissance de Jésus-Christ, qui n'est certes pas une notion abstraite, atemporelle. Luther rend ainsi au binôme paulinien quelque peu de sa saveur originelle. Le lecteur, par une étude bien conduite du texte cesse de tout envisager du point de vue « humain », il est placé en présence de Dieu — changement de perspective par lequel Luther exprime l'entrée dans les références propres à la foi chrétienne.

2. *Les " quatre sens " de l'Ecriture.*

L'inventaire des significations du texte biblique et que son étude a pour fonction de faire parcourir a été dressé de manières diverses. Ou bien l'on compte successivement « quatre » sens : littéral, allégorique, tropologique, anagogique ; ou bien l'on en dénombre « deux » : littéral d'une part, spirituel ou allégorique d'autre part, ce dernier se déployant en trois possibilités.

Il faut expliquer, car il s'agit là d'un outil que Luther a reçu et qu'il a transformé, mais non totalement rejeté.

Un écrivain biblique (prophète, évangéliste, apôtre) rédige un texte dans sa langue, en usant du style qui est le sien. Il est auteur du « sens littéral ». Ce « sens littéral » peut être « figuré », si l'auteur décide lui-même d'avoir recours à des figures de rhétorique : métaphores, paraboles, allégories — ce qu'ont fait les prophètes, Jésus et Paul. Mieux, si l'on acquiert la conviction partagée par J. Lefèvre d'Etaples et Luther que c'est Jésus-Christ, deuxième personne de la Trinité, qui, mystérieusement et en prenant le masque de David, a écrié les Psaumes, on conviendra que le « sens littéral » du psautier est « littéral-christologique ».

Mais il s'agit d'une écriture « sainte » : les auteurs des textes sont identifiés comme inspirés par leur Dieu, même si les schémas qui veulent expliquer cette notion restent, jusqu'au XVIe siècle, multiples et imprécis. Dieu est l'auteur « premier » de l'Ecriture. Maître du monde et du temps, il fait que les « choses » désignées par les « mots » de l'auteur biblique deviennent signes des réalités spirituelles et religieuses, permanentes et vraies, d'autant plus fondamentales qu'elles seront moins terre à terre. Du point de vue divin, les théologiens médiévaux ont souvent pensé pouvoir dire les

choses « du point de vue de Dieu », là est le sens originel de l'Ec
ture, désigné, comme « spirituel » ou « allégorique » (mais les fo
mules varient). Ce sens là est atteint par l'étude biblique, et «
point de vue du lecteur », au terme de la deuxième étape du tr
vail, après identification du « sens littéral ».

Un exemple, emprunté au commentaire du Ps 3 par Luther,
1519, à une date avancée donc.

Absalom fuit David et se retrouve pendu aux branches d'un arbr
Au « sens littéral », il s'agit d'un accident, fortuit ou non, là n'e
pas la question.

Mais il faut aller « ailleurs ». Les prêtres d'Israël et les docteu
de la Loi juive sont, comme Absalom, suspendus entre ciel et terr
ils ne parviennent en effet à réaliser ni les objectifs célestes, ni l
exigences terrestres de la Loi. Là est un « sens allégorique » du text
il consiste en une instruction contre la religion juive, mieux, cont
toute religion de la Loi. Le Ps 3 devient ainsi source d'argumen
dans la polémique de Luther contre les théologiens romains. Là e
la « parole » adressée aux lecteurs de ce texte, contemporains
l'auteur du commentaire.

Ce schéma, sous sa forme la plus simple, permet commodéme
de faire de l'Ancien Testament un livre des figures annonciatric
des personnes et des événements du Nouveau Testament, pour chr
tianiser l'Ecriture juive. Il ouvre un éventail plus large de pos
bilités que la seule recherche de « types » dans les textes mosaïqu
et prophétiques.

Deux observations. Un rappel d'abord : depuis longtemps, le XIIe s
cle, il est clair que seul le « sens littéral » est pertinent pour fond
une argumentation théologique. Le « sens allégorique » est ainsi dé
lué en matière de recherche doctrinale, et réservé à l'édification
la morale. D'autre part, l'assise philosophique de ce schéma
imprécise : l'individuel et le concret (« sens littéral ») sont pris
sérieux, mais la conduite reste de détachement progressif de l'his
rique pour parvenir à une indication abstraite et de portée univ
selle, dont la validité est actuelle donc (« sens allégorique »). C'
là un syncrétisme peu clair, à partir duquel bien des générati
ont travaillé !

En fait la tradition et la pratique sont plus complexes, car
« sens allégorique » peut être lui-même analysé comme étant tri

On définit alors un « sens allégorique » au sens restreint du ter
toutes les fois que des mots, des expressions, conduisent le lect
vers un énoncé d'ordre doctrinal. Ainsi lit-on au Psaume 22,7 : «
suis un ver, et non un homme ». Ce Psaume, prié par Jésus de Na
reth au cours de son supplice, enseigne ici la naissance virgin
On est alors persuadé qu'un ver de terre naît du mélange de
boue et de l'eau, sans intervention sexuée, d'où l'interprétation « a
gorique » proposée.

L'étude du texte biblique peut conduire à la formulation d'
gences éthiques : alors est atteint le « sens tropologique ». C'est a

qu'une glose marginale demande de comprendre le Ps 15 (= Ps 14 dans la Vulgate) comme ordonnant aux prêtres d'être moralement impeccables.

Le passage biblique peut encore orienter le lecteur vers les derniers temps, entre mort « corporelle » et parousie. On en dit alors le « sens anagogique ». Un exemple : le texte latin médiéval du Ps 51,10 peut être traduit : « Tu me donnes à entendre la joie et la réjouissance, et mes os humiliés exultent. » Nicolas de Lyre, un maître, avec Jacques Perez de Valence, de l'exégèse des Psaumes, et qui peut lire l'hébreu et les commentaires rabbiniques, propose une meilleure traduction de ce verset (cf. TOB : « ...et qu'ils dansent, les os que tu as broyés »). Il explique alors qu'il s'agit pour le psalmiste de demander à Dieu de se révéler comme par le passé ; David, que la violence de sa pénitence a jeté à terre, se réjouira alors tellement que son corps s'en trouvera submergé de joie. Là est le « sens littéral ». Mais ce verset, dans son « sens anagogique », donne à espérer la béatitude future, et les « os qui exultent » disent la résurrection à venir.

Le bon exégète sera celui qui parviendra le mieux au dévoilement de ces « quatre » sens, ou de ce sens « double ». Il reste cependant entendu que tous les textes ne se prêtent pas à une telle explication complexe, ou que le « sens littéral » d'un livre tel que le « Cantique des Cantiques » a d'emblée une allure allégorique.

Conviction sous-jacente : l'Ecriture est un livre lourd de mystères qui attendent d'être dévoilés et conditionnent l'itinéraire du retour de l'âme à Dieu. Opération périlleuse que ce déchiffrement, et qui semble placer sous la dépendance totale du guide de lecture, souvent désigné comme « l'Eglise ». On a donc veillé à restreindre la part de l'arbitraire dans cette élucidation. L'Ecriture, dit-on alors, ne peut être bien lue que dans la communion de l'Eglise et à la lumière de sa tradition. Les doctrines, les prescriptions, l'espérance qui sont mises à jour par l'étude biblique sont celles que l'Eglise, militante avant d'être triomphante, enseigne et impose à un fidèle. Il n'y a d'ailleurs part que dans la mesure où il a recours à ses sacrements et reste en communion avec son évêque. L'une des fonctions de ce schéma est l'appropriation de l'Ecriture par l'Eglise qui fait définir l'orthodoxie doctrinale et morale. D'où la violence faite à tout lecteur de l'Ecriture qui ne s'en tient pas aux cadres des institutions hiérarchiques et sacramentelles ecclésiastiques : il ne peut d'ailleurs plus revendiquer de bien comprendre les Ecritures !

Ainsi peut-on esquisser une pratique pluri-séculaire de lecture, bien connue sous son expression populaire : « Littera gesta docet,/ Quid credas allegoria,/ Moralis quid agas,/ Quo tendas anagogia. » – Ce qu'on peut traduire : « La lettre enseigne les faits ; l'allégorie, ce qu'il faut croire ; la tropologie, ce qu'il faut faire ; l'anagogie, ce vers quoi l'on va ». En 1500, cette « méthode » a encore de beaux jours devant elle. Cependant, dès le XVe siècle, elle est fréquemment dénoncée par les humanistes et autres érudits qui lui imputent fantaisies et erreurs. Il sera répondu à ces critiques en confectionnant des répertoires des allégories autorisées.

La rupture avec cet encadrement ecclésiastique de la lecture fit, mais ne dura pas. Au terme d'annotations qui étalent autant catalogues d'interprétations contradictoires, Erasme avait coutu d'en appeler au discernement intelligent d'un lecteur bien inforn Pendant de longues années, Luther souhaitera aussi s'en remett à l'appréciation du sens des textes par un lecteur éclairé par l'Espr Ainsi on cessait de s'en remettre au magistère d'une tradition ecc siastique autorisée et contraignante. Attitude analogue dans les p miers temps de la réforme zurichoise. Mais après la « guerre d paysans », au cours de laquelle il avait cru déceler trop de légi mations fondées sur des lectures « politiques » de l'Ecriture, Luth se préoccupa de la mise en place de ministres et d'instances contrôle. Alors naquit une « tradition » nouvelle qui eut ses écrivai et ses censeurs.

3. *Des critiques et remaniements.*

Pour qu'un schéma des « quatre sens » reste crédible, il faut av l'assurance que les « mots » ne font pas obstacle à l'expression l'intention première de celui qui parle, puis qu'une correspondan peut être aisément retrouvée entre ces mots et des « choses », co crètes ou non. Cette assurance connaîtra de premiers ébranlements XVIe siècle, mais pas du fait de Luther, même s'il remanie la métho traditionnelle. Ceci pour dire que Luther participe d'un « Anci Régime » des solutions apportées au problème du langage, ce q suffirait déjà à interdire aujourd'hui une simple réitération de s propos.

Luther ne détruit pas totalement cette notion d'un « sens plurie des écrits bibliques. Ne serait-ce que parce qu'il s'estime contra par les exemples scripturaires eux-mêmes : les allégories, johannic du serpent d'airain, paulinienne de Agar et Sara. L'autorité accor à l'Ecriture commande le respect d'une méthode d'interprétati qui s'y rencontre. Mais Luther va en restreindre l'inventaire : il d la « simplicité » de l'Ecriture, c'est-à-dire son unique sens. Par e Jésus-Christ se « dit » à un lecteur qui en est bouleversé. Ce s « simple » aura donc une double portée, correspondant assez pr sément à ce que la terminologie médiévale désignait comme s « littéral » et « tropologique ».

Subversion du couple « coque/fruit », « lettre/esprit » ; réduct de l'inventaire des sens cherchés : Luther, on le pressent, marque moment important dans l'histoire de l'exégèse des écrits bibliques Europe occidentale. Mais une double prudence s'impose. D'une pa ne jamais omettre de « régionaliser » la Réforme du XVIe siècl elle n'atteint pas les églises non-nicéennes ou non chalcédonien que l'actualité, libanaise surtout, nous rend proches, ou coptes, orthodoxes grecques et slaves, qui ont développé et conservent le propres méthodes de lecture de la Bible !

D'autre part, Luther n'invente pas tout de lui-même : autour d; ui les moyens commencent d'exister d'une étude attentive des extes anciens. Outre cet environnement universitaire et érudit, il ipprend des Anciens eux-mêmes : il observe notamment avec attenion les auteurs néo-testamentaires qui ont réemployé des textes étéro-testamentaires, et il doit à J. Reuchlin entre autres une ertaine connaissance de l'hébreu ; de plus, il lit intensément Augusin, Cassiodore... Enfin, Luther n'a jamais travaillé seul. Outre ses ivres, il a toujours eu comme interlocuteurs ses frères du couvent les augustins, des collègues d'Université (Aurogallus pour l'hébreu, Mélanchthon pour le grec...), des étudiants, et très vite tous ces xégètes qui vont surgir dans la vallée du Rhin et en Suisse, à Strasbourg, Bâle et Zurich surtout.

V. Martin Luther, un bibliste.

Sa vie durant, Martin Luther est en travail sur l'Ecriture. Ceci est ouvent mal connu des lecteurs français qui ne peuvent lire qu'un ombre restreint de textes, publiés dans un ordre qui doit peu à la hronologie de leur production. Bien des pages qui méritent d'être ıes ne sont accessibles, et cela pour longtemps encore, qu'à des ersonnes qui ont accès au latin ou l'allemand, et parfois à une raduction en anglais. Le cours d'une existence de bibliste vaut donc 'être rappelé.

1. *Luther, un enseignant.*

De 1512 à 1546, Luther a été un bibliste à l'Université de Wittenerg. Ce fut là sa pratique la plus constante, et peut-être la plus éterminante, en même temps que la raison de l'attrait exercé alors ar une Université de fondation récente.

De 1513 à 1517, il étudie successivement les Psaumes, puis les pîtres aux Romains, aux Galates, aux Hébreux. En 1518, il revient ıx Psaumes. Il semble ensuite préférer l'étude de textes de l'Ancien estament, Mélanchthon enseignant le Nouveau.

Ainsi est définie la position sociale à partir de laquelle Luther fléchit et agit. Il a échappé à sa famille naturelle en devenant oine et prêtre. Il esquive ensuite partiellement ces familles artifielles que sont l'ordre religieux et l'ordre clérical en étant professeur Université. Un prince le rétribue et le protège, dont il est aussi ımônier. Cette dépendance s'avouera lors de la guerre des paysans iver 1524 - printemps 1525). Critique de ses adversaires, Luther stera aveugle quant aux déterminations qui pèsent sur lui, et dira équemment de son discours qu'il ne dépend que de l'Ecriture. A n lecteur d'être attentif !

Bibliste, Luther l'est dans le style du XVIe siècle, quand les dis plines et compétences ne sont pas distribuées comme aujourd'h Il traite simultanément d'exégèse savante et de prédication, de d matique et de théologie pastorale. Par là il est au contact du mod ancien de « travail biblique intégré », qui privilégie fortement l'ef produit sur le destinataire, plus que l'étude désintéressée de source.

Les circonstances (excommunication et mise au ban de l'Emp en 1521) font que son prince l'abrite à la Wartbourg, ce qui lui don le temps de commencer à traduire la Bible en allemand. Après pl d'une décennie d'éditions partielles, selon le rythme du travail, première édition complète paraît en 1534. C'est là une occasion travail intense, et partagé, sur les textes bibliques autant que sur langue allemande.

Des princes ayant prétendu entraver la diffusion de cette trad tion, Luther se voit contraint de préciser une première fois grandes lignes de sa « théologie politique » ; on est en 1523. Il ve maintenir distinctes les deux façons dont Dieu régit le mond — la prédication —, le pouvoir politique, essentiellement répress qui élimine les obstacles qui s'opposent à cette prédication. Pl tard, on parlera souvent rapidement de la « doctrine des de règnes ». Il convient de noter qu'elle s'est d'abord élaborée dans contexte d'un travail biblique.

Dans les années de sa maturité et de sa vieillesse, Luther cesse de produire des commentaires qui sont souvent édités : s l'épître aux Galates, et la Genèse par exemple. Dans le même tem la Bible allemande est soumise à fréquentes révisions, avec « collectif » de collaborateurs.

2. *Les grandes étapes d'une évolution.*

G. Ebeling a naguère décrit l'évolution de Luther dans son app che de l'Ecriture.

De 1513 à 1517, moine augustin et prêtre, Luther connaît temps de mûrissement spirituel et théologique. Il travaille al « sur lui-même ». Dans sa quête d'une assurance de salut, il ron avec le schéma de la « lettre » et de l'« esprit » qui fait une p trop belle à la philosophie ; elle ne saurait indiquer la voie l'apaisement.

Les traces sont nombreuses. Luther rompt avec la notion phi sophique et politique de la « justice » divine. Elle n'est pas l'équ qui indique de rendre à chacun selon ce qui lui est dû. Elle est u force transformante que Dieu communique au croyant qui cons au verdict qui lui est opposé, et implique une peine capitale su par le Christ en lieu et place des hommes.

Les hébraïsants (J. Reuchlin, W. Capiton...) l'ont familiarisé a des grammaires et lexiques rabbiniques où il trouve l'explication

articularités du textes biblique : notamment la valeur du « mode iiphil » (= indication d'une transition du sujet de l'action vers elui qui la subit), la valeur de l'« état construit » (= construction génitivale »), le champ lexical du terme « justice »... Ceci est découvert et mis en œuvre dans la lecture des Psaumes, des épîtres aux Romains et aux Hébreux, jusqu'à mieux comprendre Rom 1,16 ss qui est lu comme l'expression du pardon prononcé par Dieu, sur un juste » qui peut alors vivre « devant Dieu ». A partir de quoi, uther va bouleverser l'institution pénitentielle traditionnelle. Corréation de l'expérience et du travail biblique qui la transforme et la lit : Luther écrit voir les « portes du Paradis s'ouvrir devant lui ».

Au cours de ces années s'invente « l'attitude protestante » de conrontation du terme même des questions posées aux données scripuraires, autant que de discernement des éléments bibliques d'une éponse éventuelle. Les questions, posées à partir d'une expérience ulturelle, spirituelle, politique... sont l'objet d'une recherche bibliue, et leur formulation en est transformée. Luther travaille en ibliste sur les questions qu'il se pose à lui-même.

A partir de 1518, et d'abord à l'occasion de « disputes », s'ouvre a période du « procès », de l'affrontement avec les pouvoirs de 'Eglise traditionnelle. Sommé de fonder ses propos, de légitimer es écrits, Luther, face à Jean Eck, Cajétan, puis au monde cultivé, récise son mode de référence à l'Ecriture. Cette période est celle l'un intense conflit de légitimité : « de quel droit dis-tu, ou dites-vous, eci... ? » L'affrontement dépasse l'objet de la controverse lui-même, t sujet d'un petit Etat saxon, Luther, dont l'affaire franchit de ce ait très vite les étapes intermédiaires, est tôt confronté à l'instance ltime, « Rome ». A Worms, il lui opposera sa « conscience », « éclaiée par l'Evangile » — et non, comme on l'a trop souvent dit, la eule objection de sa seule conscience.

Il rompt alors avec une manière ancienne de rédiger des comentaires. Le lecteur du « cours sur l'épître aux Romains » constaera combien la rédaction en est éclatée entre des gloses interliéaires et marginales, et des scolies plus développées. A partir de 518, Luther ne procède plus ainsi. Il rédige en conformité à des onvictions devenues plus claires. Un passage, un livre, biblique, la ible en son entier, n'ont qu'un seul sens, ne sont orientés que sur seule désignation de la réalité salutaire, l'œuvre de Christ. Ce hrist est aussi l'autorité à laquelle les consciences et les instituons doivent se plier. La fragmentation du texte biblique en petites nités favorisait une prolifération du commentaire : c'est cela qui est bandonné. Dans les mêmes années, Erasme, à partir de l'édition u Nouveau Testament en 1516, popularisait quelques règles d'anase littéraire : celles surtout qui permettent d'identifier puis de resecter le « scopus », la visée, d'un texte. Luther s'y emploie à sa içon. Désormais, il travaille sur de grandes unités textuelles, dont recherche comme le thème central et organisateur. La pratique e la glose ne convient plus.

Après 1520, Luther peut déployer ses convictions. Il est dès lors

de plus en plus économe dans son recours aux allégories et figure
sauf dans sa prédication.

Les controverses avec Erasme sur le « libre arbitre » (1524), liberté humaine à l'endroit de l'action divine, et Zwingli (1525), s la Cène, sont l'occasion pour Luther de dénoncer des adversaires q font la part trop belle à la culture et la raison. Il tient désorma à ce que l'Ecriture soit expliquée par elle-même, sans recours à d aides qui lui soit extérieures. Il crée un problème auquel il n'appo tera pas de réponse satisfaisante : celui du rapport des écrits bib ques aux autres créations littéraires, celui de la relation de l'exégè à la culture.

C'est donc avec une économie croissante de moyens que Luth aborde un nombre croissant de problèmes, puisque désormais sont des liturgies, des catéchismes, des livres de piété, des ordo nances ecclésiastiques, des documents confessionnels qu'il faut réd ger pour donner forme à des communautés au sein desquelles « justification par la foi » pourra être vécue.

3. *Quatre remarques.*

I) A entendre Luther, l'explication de l'Ecriture est moins u activité savante qu'une attitude « croyante ». Ce n'est pas la Bib qui justifie, ni son étude, c'est le Dieu de Jésus-Christ. La lectu de l'Ecriture explicite, éclaire, une expérience qui ne se produit q s'il y a saisie du croyant par l'Esprit. La corrélation est nécessai de l'expérience religieuse et du recours à l'Ecriture. La lecture do s'accompagner d'autres pratiques qui permettent cette « piété ».

II) Il n'y a pas lieu de « bloquer » Luther sur la seule épître a Romains, et de continuer à dire qu'elle lui a fourni une fois po toutes la clef de toute l'Ecriture. Ce qui introduit la conclusi naguère habituelle sous la plume des historiens catholiques, a temps où l'histoire était « confessionnelle », que Luther est certes « bon » lecteur de l'Ecriture, mais un lecteur « partiel ». Ceci, par qu'il comprendrait l'ensemble de la religion biblique dans les t mes acquis lors de la confrontation de son expérience personne au texte de l'épître aux Romains. Ces propos conviennent aux anné 1513-1517, et aux Préfaces du Nouveau Testament, mais ils doive être nuancés au vu de l'élargissement des études bibliques de Luth et de celui de ses préoccupations...

Mieux, il faut dire que pour Luther, l'intelligence des Ecritur n'est jamais acquise une fois pour toutes, tant elle est liée à l'accu par le fidèle de « ce » qui lui est dit par les écrits bibliques. Il y comme une proportion entre la compréhension de l'Ecriture et « foi ». Par ailleurs, et ceci est très traditionnel, aucun commentai n'épuise jamais le sens des textes. La Bible est bien un « océa de significations, jamais totalement sondé par les exégètes. L'app

fondissement est continuel, jusqu'au jour du passage à la vision. L'espérance est inscrite dans la tâche de lecture.

Là est une nouvelle occasion de dire la cohérence de cette problématique avec d'autres éléments de la doctrine luthérienne. Le lecteur de l'Ecriture reste, dans cette activité même, « et pécheur, et pardonné, et juste », et cela « toujours ». Ses acquisitions restent « sous la croix », et ne permettent aucune irruption dans le régime de la « gloire ». La « fin » de l'étude biblique n'est pas l'acquisition d'un « savoir » cumulatif.

III) Il faut enfin noter l'importance de la polémique dans l'évolution de Luther.

On l'a déjà dit en évoquant ses lectures, ses « frères », ses collègues... Luther n'a jamais été seul. Très tôt, du fait de l'effervescence causée par le « procès Luther » (1518-1521), bien des gens, dans la vallée du Rhin notamment, vont commencer par « coller » aux propositions luthériennes ; mais elles seront tôt reconnues dans ce qu'elles ont de personnel, comme difficilement imitables et transmissibles. L'évolution de Luther reste difficilement compréhensible si elle n'est pas située dans ce réseau d'accueil et d'incompréhension.

Il y a d'abord des groupes évangéliques qui cherchent dans la lecture de la Bible en langue vulgaire le moyen d'un recentrage christologique de la religion. Ainsi les femmes et les hommes qui se retrouvent à Meaux autour de Jacques Lefèvre d'Etaples et de ses disciples, les « femmes évangéliennes » de Metz que leurs maris doivent réprimander un jour du printemps 1524... A l'origine ils ne doivent rien à Luther. Ensuite il faut compter avec des interférences et des emprunts possibles. Mais ces groupes ne deviendront pas « luthériens ».

A Zurich, dans la « Prophezei » des premiers temps de la réforme, la pertinence des propos des laïcs en matière de lecture de la Bible va s'affirmer aux dépens de celle que pouvait légitimer l'ordination sacerdotale. Puis elle va s'effacer devant la compétence reconnue aux lettrés. C'est alors que de Strasbourg à Bâle et Zurich vont apparaître, dans des milieux très bien informés de Luther, des exégètes qui s'en distinguent. Ils feront davantage cas que le professeur de Wittenberg de l'outillage philologique et historique disponible. Ils hébraïsent, au risque de « judaïser », et restent attachés à la solution de problèmes « textuels ». Ainsi W. Capiton, M. Bucer, S. Munster... comprennent-ils leur travail exégétique comme devant être mené au plus près de la source.

Il faut encore compter avec ceux qui amplifient le caractère « spirituel » de l'exégèse. Ils en viennent, tels les « prophètes de Wittenberg », puis Thomas Müntzer, à mettre en balance les indications scripturaires et des révélations contemporaines, avant de privilégier les secondes. D'autres enfin définiront un christianisme tout intérieur et paisible (G. Schwenckfeld, C. Ziegler...), prompts à délaisser le recours à ce « moyen extérieur » que sont les Ecritures, identifiées comme un moyen dépassé de révélation

IV) Une question d'héritage.

Nombre de ses contemporains ont donc vu Luther parler e écrire contre eux ; et quand des protestants du XXe siècle, parfoi « luthériens » s'interrogent sur leur rapport à l'Ecriture, il n'est pa étonnant qu'ils en viennent à découvrir que Luther est « contre eux, plus qu'« en » eux. Le sociologue Troeltsch a jadis étudié ce complexes problèmes d'héritage.

On a Luther « contre soi », lorsqu'on aborde l'Ecriture après avoi franchi le seuil d'une expérience spirituelle dont les circonstance d'apparition, les traits et les fruits, ne sont pas définis et vécus e négociation constante avec l'Ecriture, quand bien même par la suit on va puiser dans la Bible des règles morales, des éléments de litu gie ou des arguments opposés à ceux qui restent extérieurs à l'émo tion initiale. Ou encore, on l'a dit, quand on pense qu'il y a de réponses « bibliques » à des questions dont les situations conten poraines seraient naturellement et explicitement porteuses. Les que tions d'aujourd'hui doivent être réinterprétées tout autant que de « réponses » venues du temps de Mathusalem et de la descendanc de Melchisédek. Ou encore, toutes les fois que l'on cherche dan les Evangiles des indications qui privilégient exclusivement « l'huma nité » de Jésus, ce qu'au temps de Luther, aimaient faire, dans l sillage des franciscains médiévaux, nombre de dissidents. L'imitatio de Jésus, pour la soumission ou la protestation, n'est pas « luth rienne ». Enfin, on a encore Luther « contre soi » quand on che che à aborder l'Ecriture comme un « texte » que permettraier d'étudier utilement les règles de l'analyse littéraire commune, ju qu'à dire avec Zwingli par exmple que le « est » de l'expressio eucharistique : « Ceci est mon corps », constitue un « trope », qu' faut entendre : « Ceci signifie mon corps ». Ici la conviction théol gique est décisive quand s'affrontent des solutions exégétiques po sibles mais adverses — et dont aucune ne permet de clore le déba

Il se pourrait donc qu'une majorité de « protestants » conten porains ne soient pas luthériens dans leur façon de lire l'Ecritur A la bonne heure ! Luther d'ailleurs ne s'est jamais auto-désign comme une autorité, et l'on ne voit pas pourquoi il faudrait le crai dre. Reste à savoir si ce « départ » loin de la tradition née au XVIe si cle est motivé par une confrontation méthodique de l'héritage « pr testant » aux Ecritures.

V. Lire l'Ecriture. Quelques éléments de la théorie luthérienn

On a dit le lien entre l'expérience de Luther et sa pratique lecture des écrits bibliques. Il explique la cohérence des grand affirmations théologiques de Luther avec la façon dont il parle son interprétation de l'Ecriture. Ce lien et cette cohérence sont l'origine de la fascination que les propos luthériens ont exercé s de nombreux contemporains, mais aussi de la difficulté de le accueil par d'autres et de leur transmission.

1. *"Théologie de la croix" et approche du texte biblique.*

Luther n'avait pas à inventer une religion biblique. Il a voulu vérifier la conformité du christianisme dont il était un héritier et un acteur aux indications scripturaires connues pour donner accès au vouloir divin. Il a donc dû s'expliquer sur la révélation divine.

Le Dieu de Luther n'est connu que par révélation. Cette révélation n'épuise pas le mystère divin, mais est dévoilement de ce qu'il est salutaire de connaître de Dieu. Elle est en effet adaptée aux capacités intellectuelles et morales des humains, et Dieu lui-même doit créer la « foi » condition de sa réception.

Cette révélation est « paradoxale », et elle culmine sur la Croix de Jésus-Christ. Là, la divinité, que les intellects et les yeux humains ne peuvent « voir » est totalement voilée, en même temps que totalement présente. Luther accepte de parler de Christ dans les termes fixés par les confessions de foi des premiers conciles œcuméniques. Le Christ qui meurt « pour nous » est « vrai Dieu, vrai homme ». Dans l'horreur de sa mort, une puissance d'amour est à l'œuvre. Sur la Croix s'accomplit un « échange merveilleux » : le Christ assume le péché humain, les hommes reçoivent des dons divins.

L'Ecriture est « centrée » sur l'histoire de la Croix. Elle participe de la révélation ; il convient donc d'en parler dans les mêmes termes, en en respectant l'allure « paradoxale » et l'orientation « pour nous ».

Le texte biblique, ce sont d'abord des mots, des phrases, des récits, souvent sans grand art ; il y a une « rhétorique de la Croix ». On y retrouve le langage quotidien, celui dont Luther voudra user dans sa version allemande de la Bible. Là est l'humanité des textes bibliques.

On voit ici combien serait mal venu, dans la dépendance luthérienne, tout essai de parer le texte biblique de qualités offensantes au regard d'une théologie de la Croix. Dire des textes bibliques qu'ils sont divins, infaillibles, beaux, porteurs d'informations a priori véridiques sur la création... revient à les dépouiller de leur association à une révélation « paradoxale » qui s'accomplit sur la croix du Christ ; erreur aussi considérable que celle qui consiste à dépouiller le Christ de son humanité, c'est-à-dire se priver de toute possibilité d'accès à la divinité. On peut certes devenir « fondamentaliste » comme au XVII[e] siècle, mais on cesse dans l'instant d'être luthérien. « Diviniser » le texte biblique de quelque façon que ce soit, c'est nier l'analogie christologique qui exige la présence de l'humanité à la divinité. De plus, « diviniser » l'Ecriture, c'est désigner une production humaine comme lieu de la rencontre de Dieu avec les hommes. Or, Luther est très clair sur ce point : cette rencontre ne se produit, à l'initiative de Dieu, que par l'union au Christ, dans la foi.

Mais l'Esprit est à l'œuvre en Christ. D'où l'impossibilité de « dépasser » une Ecriture qui seule en donne connaissance. Luther deviendra toujours plus intolérant à l'endroit de personnes, ou d'une

institution — la hiérarchie ecclésiastique — qui s'attribuent la po
session de l'Esprit pour faire davantage que renvoyer à celui do
parlent les Ecritures. Ce qui exclut l'acceptation et le maintien
rites et de structures — tels la messe et le sacerdoce — qui para
sent compromettre le caractère unique et suffisant de la révélati
en Christ, d'autant plus qu'on les dit fondés et sur les indicatio
scripturaires, et sur les suggestions plus récentes de l'Esprit.

Les textes désignent en effet un au-delà d'eux-mêmes qui est ide
tifié quand le lecteur les organise autour du thème central de
Bible : la venue salutaire de Jésus de Nazareth. Initialement « pa
lés », ces textes sont destinés à être « lus », puis repris dans u
« prédication ». L'état originel de l'Ecriture est alors retrouvé : cel
de « parole ». L'obstacle du matériau textuel commence à s'efface
et ce qui est en amont des textes bibliques devient accessible a
auditeurs, à savoir l'annonce de l'œuvre et de la personne de Jésu
Christ. Processus favorisé par les habitudes de lecture du temp
la lecture personnelle reste à haute voix, comme celle qui est fai
à la majorité des non-lisants. Lire, c'est écouter, puis entendre, u
« Bonne nouvelle ».

L'historien commet un anachronisme quand il parle de text
dont les auteurs témoignent d'une révélation. Car Luther tient
autre langage.

C'est Jésus-Christ qui se fait connaître à travers l'audition de
lecture du texte biblique. Il « surgit » ainsi « pour nous », aujourd'h
de même que le ressuscité est apparu à celles et ceux qui n'avaie
mémoire et respect que pour un crucifié. La fin de l'étude bibliq
n'est plus l'oubli de la « lettre » pour parvenir à dire des chos
intéressantes et intelligentes, « spirituelles ». L'étude biblique n'
pas opération menée sur un texte par le lecteur, mais transformati
du lecteur par un texte perçu comme une parole qui met en présen
de Jésus-Christ, en termes et traits bibliques. Le texte n'est pas u
« coque » à briser ; il est une grandeur « spirituelle » latente, do
le révélateur peut user. Penser ici à la croix, lieu d'un échec,
donne accès à une vie nouvelle.

D'où cette conviction luthérienne, qui ne relève pas comme ch
Erasme d'espoirs placés dans la « formation continue » : tout fid
peut être théologien biblique. Luther abolit en effet le privilège c
rical en matière biblique, comme en matière sacramentelle. L
l'Ecriture, ce n'est plus accumuler notes et gloses sur un texte ;
n'est pas non plus « partager » des sentiments « à propos de...
c'est être saisi par le Christ, « quand » et « comme » il parle en
servant de cette Ecriture. Toute étude biblique n'est pas systém
quement occasion de révélation et de surgissement à la foi, m
l'ordre voulu par Dieu est que les femmes et les hommes persévère

2. *Simplicité, clarté, unité de l'Ecriture.*

Simplicité. Il s'agit de l'inverse de la complexité. Les écrits bi
ques sont multiples apparemment, mais, en fait, ne font que pa

de l'œuvre de Jésus-Christ. Soit explicitement, en termes de promesses suivies d'accomplissement, soit « en creux », en en révélant la nécessité, ce qui est l'office des textes « légaux ». Le foisonnement des indications textuelles, historiques ne doit pas dissimuler ce fonds commun. Les versets de l'Ecriture ne sont surtout pas autant d'axiomes à partir desquels philosopher, ou construire des morales ou des liturgies, parler de tout.

La méthode de lecture répond à cette intuition. Erasme en a développé les moments dans ses diverses introductions au Nouveau Testament. Tout passage individuel doit être situé dans son contexte, immédiat d'abord, puis plus large : les versets qui précèdent et qui suivent ; ceux qui permettent d'identifier les circonstances dans lesquelles tel propos a été tenu, tel geste fait ; l'Ecriture tout entière.

La « curiosité » est exclue, qu'elle soit philosophique ou « religieuse ». D'où l'importance des arguments rédigés à propos des divers livres bibliques, qui en identifient le thème ou des introductions qui en définissent les « mots clés ». Plus tard, la « confession de foi » sera comme ce résumé de l'Ecriture, construit à partir d'elle-même, et qui aura pour fonction d'en guider la lecture, ou d'apprécier celle des autres.

Puisqu'il y a un « nœud » dans l'histoire des relations entre Dieu et les hommes, lire consiste à rapporter les indications de textes divers à ce « nœud ». Il ne s'agit pas de « simplisme », mais il convient d'éviter de faire trop rapidement de l'Ecriture un « nez de cire » ployé au gré des intérêts de chaque lectrice ou lecteur. Luther n'a certes pas perçu dans leur complexité les difficultés qui tissent le lien d'un lecteur au texte, mais il a cherché à dire la contrainte qu'un texte peut opposer à son commentateur au cours même de son étude.

Clarté. Il faut viser certes à la clarté lexicale, syntaxique, sémantique, de textes anciens. Cette définition « grammaticale » de la clarté n'est pas étrangère à Luther, elle n'est pas non plus un point d'aboutissement. La clarté visée l'est dans une perspective religieuse. Elle est une conséquence de la simplicité de l'Ecriture. Est « clair » un texte dont les indications peuvent être référées à la personne et l'œuvre de Jésus-Christ.

Concrètement, on s'en approche par un travail de recherche des textes parallèles et de concordances, qui conduit aux textes « centraux » du Nouveau Testament et qui complète l'attention portée aux contextes proches et lointains. Ainsi l'Ecriture s'interprète-t-elle à partir d'elle-même. Le lecteur n'est pas invité à se hâter d'aller chercher hors des textes bibliques (dans les textes littéraires contemporains, dans les histoires...) les clés d'une explication.

La fonction des affirmations sur la clarté de l'Ecriture est de rappeler au lecteur que le sens des textes bibliques n'apparaît que lorsque la foi est engendrée, c'est-à-dire lorsque « l'Esprit » intervient. Luther enlève au lecteur toute possibilité de suffisance ou de satisfaction. Lire, c'était d'abord un « travail », ce pouvait être une

œuvre. Il est alors suggéré de comprendre l'accès à l'intelligence du texte, non comme un succès, mais comme un « don ».

Unité. L'unité des écrits bibliques est définie par l'œuvre et l personne de Jésus-Christ à laquelle ils renvoient dans leur « sim plicité » et leur « clarté ». Elle n'est pas la conséquence de leur inser tion dans un « canon » à la suite d'une éventuelle décision conc liaire. Elle n'est pas motivée par des arguments littéraires ou histo riques. Le point de vue de Luther apparaît le mieux dans l'apparent désinvolture avec laquelle il a parfois suggéré de classer les écrit bibliques. Le critère de classement, dans l'Introduction au Nouvea Testament par exemple, est l'intensité et la clarté de la « préd cation de Jésus-Christ ». Les autres normes se trouvent dévalorisées Ainsi Paul est-il en premier rang, et Esaïe n'est-il pas pénalisé pa son appartenance à l'Ancienne Alliance. Les Evangélistes, trop liés l'histoire, ou qui pourraient fonder des invitations à une « imitation de Jésus-Christ, sont remis dans le rang. Définition très « théolo gique » du canon, qui dit bien que pour Luther il y a renvoi l'« Ecriture seule », parce qu'il y a salut « par Christ seul ». O peut se demander s'il n'y a pas là franchissement d'une étape néces saire vers la compréhension, tant affirmée plus tard, de l'unité d la tradition biblique autour d'une annonce des « actes sauveurs d Dieu ».

Simplicité, clarté et unité resteront prises en considération. faut noter que des difficultés et incompréhensions ne tarderont pa à se faire jour. Michel Servet, critique, à partir des données scrip turaires, des « dogmes » trinitaires et christologiques, ne pourr définir de la même manière la simplicité et l'unité des écrits bibl ques. D'autres conserveront le goût d'organiser l'Ecriture autou d'un « centre christologique », mais ils en modifieront la formul tion. Martin Bucer, par exemple, amplifiera les thèmes éthiques qu associe à la « révélation en Christ ». Jean Calvin trouvera moin vite à s'affranchir des problèmes historiques, linguistiques... pos par le texte biblique. Dans le même temps, il élargira volontiers pertinence de la norme biblique, jusqu'à y chercher un inventai des thèmes théologiques, liturgiques, moraux qui seuls permette de rendre compte correctement du « centre » identifié à Jésus-Chris

3. *Aux limites d'une lecture de textes : l'explication des Psaume*

La lecture des Psaumes par Luther permet d'abord de compre dre combien il a remanié les schémas traditionnels.

On disait donc d'un Psaume qu'il a un « sens littéral » : Dav découragé par les poursuites de Saül et l'hostilité d'Absalom composé le Ps 3. Puis on en identifiait le « sens spirituel ». Allég rique : David « est » le Christ, cet autre homme poursuivi ; tropo gique : telle est l'expérience du fidèle chrétien.

Luther, comme Lefèvre d'Etaples, rompt avec toute dissociati du « sens littéral » et du « sens spirituel ». Le David de l'histoi

« fait retraite ». Jésus-Christ, deuxième et « éternelle » personne de la Trinité, emprunte la voix de David pour dire sa prière : le « sens christologique » du Psaume est son « sens littéral ». Le psautier juif s'en trouve totalement christianisé, et la perception d'un éventuel éloignement historique abolie. Par la suite, on dira les choses un peu autrement, en milieu luthérien. David deviendra alors la figure exemplaire du fidèle évangélique, la « foi chrétienne » ayant été en substance communiquée aux croyants vétéro-testamentaires.

Il faut souligner ici que le « deuxième sens », « tropologique » (= moral, édifiant) reste accolé au « sens littéral-christologique ». Car la foi est comme une union mystique (relire le « Traité de la liberté chrétienne ») qui accole un croyant à son Sauveur. De ce fait, ce que le Christ dit de lui dans l'Écriture, les Psaumes en particulier, est également vrai du croyant, dont la place est d'être pour l'instant « sous la croix ». Là est comme un « sens second », conjoint, géminé, davantage qu'ajouté, au sens premier. La fonction de la lecture des psaumes est l'insertion sécurisante dans une histoire, douloureuse certes, mais dont l'issue est connue, « faite » : Christ a surgi d'entre les morts. C'est à cette sécurité et assurance de la foi que conduit l'intelligence du sens simple, unique, des Psaumes, « sens littéral-christologique » en même temps que « allégorique-tropologique-anagogique ».

Telle est l'allure que prend une lecture « luthérienne » des psaumes. Ils mettent en présence de Jésus-Christ. Luther retournerait la formule : Jésus-Christ se rend présent au croyant lors d'une lecture des psaumes. Là resurgit la dimension spirituelle de l'exégèse. Le lecteur croyant n'est plus seulement face à lui-même et aux autres hommes (« coram hominibus » pour citer en latin la célèbre expression de Luther) ; la lecture biblique le place en présence d'un Dieu qui sauve (« coram Deo »), et lui révèle alors une toute nouvelle possibilité d'exister, éventuellement dans la souffrance, mais sans crainte. « En présence de Dieu » et de sa révélation paradoxale en Jésus-Christ, les normes d'évaluation changent, et ce, « réellement », car Luther préférerait dire : « Jésus-Christ, par ce psaume fait aujourd'hui ceci ou cela », plutôt que : « Aujourd'hui, ce psaume dit ceci ou cela ». L'Ecriture biblique est la seule qui a ce pouvoir de transfert d'un lecteur « en présence de Dieu ».

Mais à lire les commentaires du psautier par Luther, il semble que l'on rencontre parfois des propositions qui conduisent à une possible « abolition du texte ». Cette venue — très « luthérienne » — aux frontières du texte mérite d'être observée.

Le psautier est en son entier un recueil des prières et des chants de Jésus-Christ ; il doit être lu tout entier à la lumière du Nouveau Testament. Cela peut conduire très loin, du point de vue de l'historien !

Un exemple très connu est au verset 17 du Ps 22. Le texte que les versions latines traditionnelles retiennent est : « Ils ont percé mes mains et mes pieds ». La tradition du texte hébreu autorise une hésitation, car le texte massotérique peut être lu : « comme le

lion, mes mains et mes pieds ». Toutes nos Bibles contemporaine font état de cette variante, les éditions annotées du XVIe siècle éga lement. Luther lui-même connaît et fait état de tous les élément du dossier exégétique. Mais en 1520, lors d'un cours professé à Wittenberg (cf. WA 3,15 ss), il conclut très fortement : « Pour nou qui croyons en Christ et comprenons, du fait de l'Evangile, que tou ce psaume parle de Christ, il est aisé de prouver qu'il faut lire ils ont percé, et non : comme le lion. Car, chrétiens, nous n'expli quons pas ce qui s'est passé par des obscurités des Ecritures, mai nous expliquons les obscurités des Ecritures par ce qui s'est passé c'est-à-dire que nous expliquons l'Ecriture ancienne à la lumièr de l'Evangile ». Après avoir ainsi éliminé les difficultés textuelle majeures, Luther en vient à diverses possibilités de ponctuation « Seul subsiste, peut-on lire alors, un argument grammatical, mai qui doit s'effacer devant la théologie, puisque les choses ne sont pa soumises aux mots pour s'effacer devant eux, mais ce sont les mot qui sont soumis aux réalités et doivent s'effacer devant elles, et l choix du mot dépend du sens, comme la lettre de l'esprit ». Enfin Luther d'ajouter qu'il se pourrait que la difficulté textuelle insérée dans le texte du Psaume ait pour fonction de dissimuler un mystère qui ne devait être révélé qu'aux temps évangéliques : La référence à « l'histoire de Christ » autorise un affranchissement surprenant à l'égard des données textuelles !

Autre exemple. Commentant, en 1519, le Ps 3, Luther rencontr l'énigmatique mot « sela », qui apparaît de façon aléatoire dans l psautier et le livre du prophète Habakuk. Il recense d'abord toute les possibilités d'explication offertes par les commentateurs juifs e chrétiens (« pour l'éternité », indication musicale...), avant d'annon cer qu'il va « faire le devin à propos des mystères dont le text biblique est lourd » (« divinabo de mysteriis »).

Il suggère alors que le mot « sela » indique qu'une émotion sp rituelle doit pouvoir se produire à cet instant de la lecture du texte nous n'avons pas la maîtrise de son contenu, et elle doit être a bénéfice de l'âme, mais sans lien avec le texte du psaume (« omissi verbis psalmi »). Propos étonnant, même s'il est dit en regard d'un indication un peu particulière. Poursuivant son explication du psaum Luther accumule les expressions qui indiquent que le texte bibliqu a pour effet de générer un « affectus », une « passion » du lecteu passion qui sera comme l'empreinte du Christ lui-même sur le croyan

Au verset 7, il sera question d'un « cœur qui déborde d'audac et attend fermement les tentations à venir, car il s'est armé d confiance en la puissance divine, et il y puise son courage ». C psaume renvoie à l'expérience pascale qui produit ses effets jusqu' la fin de la vie.

L'étude du texte renvoie le lecteur à une expérience du Chris qui ne peut se dire sans être accolée à une lecture attentive d texte : mais à certains moments, Luther admet un saut hors d l'espace jalonné par les indications textuelles. On omet parfois d le dire.

4. *Ancien et Nouveau Testaments.*

La lecture « luthérienne » de l'Ecriture conduit à une définition renouvelée du rapport entre les deux « parties » de la Bible chrétienne.

La tradition la plus commune les situait dans un rapport de continuité chronologique. L'un vient avant l'autre, et de ce fait il est « moins » que l'autre. On adopte alors une vision progressiste de l'histoire de la révélation. L'Ancien Testament est dépassé par le Nouveau ; ce qu'expriment les contrastes de l'ombre et de la lumière, de la figure et de la réalité, de l'obscurité et de la clarté, de la chair et de l'esprit, de la Loi et de l'Evangile, de la Synagogue et de l'Eglise... toutes expressions qui ont, ne l'oublions jamais, après les avoir tant intériorisées, une portée anti-juive évidente. Les vitraux des cathédrales et la statuaire, comme les tableaux et gravures avaient popularisé ces thèmes.

Luther va estimer qu'en parlant ainsi on accorde à la fois « trop » à la tradition juive, et « pas assez » à l'Ecriture vétéro-testamentaire. C'est « trop » dire que désigner l'Ancienne Alliance comme un préalable à la Nouvelle ; ce n'est « pas assez » que d'oublier de lire dans l'Ancien Testament une « parole » de Jésus-Christ. Il propose alors un découpage hardi, qui fait fi de la répartition des écrits bibliques entre un Ancien Testament et un Nouveau Testament. Il désigne certaines pages, de l'Ancien comme du Nouveau Testament, comme « Evangile » (c'est-à-dire prédication de l'œuvre salutaire de Jésus-Christ) ; d'autres textes, du Nouveau comme de l'Ancien Testament, sont des expressions de la Loi, qui accule au désespoir aussi longtemps que la révélation christologique n'intervient pas.

De plus, la « théologie de la croix » exige qu'on ne triche pas avec la Loi. Elle n'est pas, avant l'Evangile, comme une ombre de la vérité. La Loi est véritablement une Loi, qui ne prépare pas, à proprement parler, à l'Evangile. Le désespoir « luthérien » n'est pas salutaire : pourtant que n'a-t-on brodé sur ce thème ! Il est le lieu d'une révélation qui fait naître à la foi, mais il n'y prédispose point. Quand les promesses de la foi sont prêchées et entendues, il y a mort « de » la Loi et mort « à » la Loi. Ici encore, la « théologie de la croix » est le critère de classement et d'évaluation des écrits bibliques. Seul sera bon lecteur, et par là chrétien, celui qui trouvera à ne pas mélanger, aussi peu que ce soit, la Loi et l'Evangile. Ce faisant, il acquerra, et mettra en œuvre, de fortes convictions quant à l'unité de la « révélation biblique ». Ici encore, la vision d'un Dieu Trinitaire, présent à sa révélation dès les origines, préside à l'organisation du matériau biblique. L'Histoire des « faits » et des « textes » n'est pas le principe directeur.

VI. Conclusion. Qui lit ? Qui est lu ? Rappels.

On peut encore faire écho aux études par G. Ebeling de la lecture des écrits bibliques par Luther.

Le propos initial était de « lire le texte biblique ». Luther invers les termes de l'énoncé et semble dire que Jésus-Christ, « centre d l'Ecriture » est Celui qui, par sa mort et sa résurrection, « explique le croyant à lui-même en le plaçant devant son Dieu. Cela se pass au cours de la lecture des écrits bibliques. Ainsi la Bible, si so étude est bien conduite, participe du dévoilement de l'œuvre « uni que » de Jésus-Christ, « pour nous », et bouleverse l'intelligence que l lecteur a de lui-même, et cela quand il plaît à Dieu : la lecture n'es pas guidée par une technique qui en assure le succès.

La dimension communautaire et ecclésiastique des proposition luthériennes doit être soulignée. La parole fondatrice du christia nisme, celle qui régit l'Eglise est aussi celle que l'Eglise a pour fonc tion d'annoncer : sans prédication, point d'accès à la foi, d'où l'hos tilité de Luther à l'endroit de ceux qui voulaient faire l'économie d ce « moyen extérieur » et public.

La cohérence des énoncés luthériens est grande : ainsi son adhé sion aux dogmes du christianisme ancien commande-t-elle son appro che de l'Ecriture. Ceci dans un contexte de controverse : en son temps ce qui pour les uns, était une interprétation convaincante de l'Ecri ture, apparaissait à d'autres comme la projection sur les écrits bibli ques d'une philosophie qui leur était étrangère, aujourd'hui on par lerait de mythologie.

Luther a cherché à relire les Ecritures que l'Eglise lui transmet tait en remaniant les méthodes qui se trouvaient mises à sa dispo sition. Pour apprécier cette « révision », on n'oubliera pas qu'il trou vait dans les textes bibliques eux-mêmes les informations explicatives linguistiques, historiques... qu'aujourd'hui nous pouvons recherche à l'extérieur de la tradition biblique. Et l'on tiendra compte auss de la durée et de l'intensité de la négociation qu'il a conduit pou rapprocher ses expériences des termes et des thèmes scripturaires Ce qui interdit une simple réception passive des indications réd gées il y a bien longtemps, dans un Ancien Régime du savoir, qu n'est plus le nôtre, et au contact d'une aventure très personnell

L'époque de Luther était lourde de bien des possibilités. L'un d'entre elles était la permanence des savoirs et conduites traditio nels, plus ou moins aménagés. Là est le fond sur lequel Luther do être lu. Une autre est dans l'attachement de « luthériens » de l génération postérieure à une problématique du texte biblique plu proche peut-être de la sensibilité moderne : Bucer, Zwingli, Pellica Calvin, accordent plus à la philologie, l'histoire... et c'est du « texte qu'ils entendent déduire des propositions doctrinales, éthiques o spirituelles. Une autre de ces possibilités doit être trouvée dans l période qui précède l'issue de polémiques et de combats dont seu les vainqueurs sont bien connus et invoqués par les protestants « hi toriques » du XXe siècle finissant — pour des raisons souvent peu rel gieuses. Cette réception ne doit pas dissimuler le grand intérêt de autres acteurs de ces affrontements, « spirituels » ou anabaptiste

Mais — dernière question — où sont les émules de l'Anagnostê contemporain rabelaisien de Luther, jeune « lecteur » placé auprè

de Gargantua, lequel « se esveilloit doncques environ quatre heures du matin. Cependant qu'on le frotoit luy estoit leue quelque pagine de divine Escripture haultement et clerement, avec pronunciation competente en la matiere... » La suite, dans Gargantua 1,23 !

*
* *

Indications bibliographiques :

L'essentiel est indiqué dans M. Lienhard, *Martin Luther, un temps, une vie, un message,* Le Centurion-Labor et Fides, Paris-Genève, 1983, p. 342 ss.

Mais nous tenons à indiquer avec précision :

Gerhard Ebeling,

— « Die Anfänge von Luthers Hermeneutik », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951), 172-230.

— « Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513 », *ibid.,* 50 (1953), 43-99.

— « Luthers Auslegung des 14 (15) Psalms in der ersten Psalmen Vorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition », *ibid.,* 50 (1953), 280-339.

— *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik,* Darmstadt, 1962.

Bernard ROUSSEL,
Maître-Assistant
à la Faculté de Théologie Protestante
de l'Université des Sciences Humaines
de Strasbourg.

Luther commentateur des écrits bibliques

Des traductions françaises. Bibliographie établie par Gérard Janus

---

Note préliminaire :

— La date de la première édition d'une œuvre est indiquée [...]

— MLO = Martin Luther, *Oeuvres*, Labor et Fides, Genève, 1957-...

— WA pour Weimarer Ausgabe = *D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883-...

— Cette Bibliographie est établie à partir d'ouvrages consultés à la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg et dans les Bibliothèques de la Faculté de Théologie Protestante et de la Faculté de Théologie Catholique de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

— A consulter, K. Aland, *Hilfsbuch zum Lutherstudium, bearbeitet in Verbindung mit E.O. Reichert und G. Jordan, Dritte neubearbeitete und erweiterte Auflage*, Witten, 1970.

[Date du cours 1515. Non édité au XVIe siècle]
Commentaire de l'épître aux Romains, Tome 1. Texte de l'épître et gloses les scolies, chap. 1 à 3.
MLO XI. (1983) = WA 56.

[1517[1]] *Les sept Psaumes de la pénitence* (Ps 6. 32. 38. 51. 102. 130. 143)
MLO I. (1957) = WA 1. 154-220.

[1519] *Explication du Notre Père, en langue populaire, à l'usage des simples laïcs.*
MLO I. (1957). 141-205 = WA 2. 74-130.

[1519-1546] *Sermons* MLO IX, (1961). Ce volume rassemble plusieurs sermons de Luther prononcés à diverses occasions et sur des thèmes différents. Un index biblique (p. 365-367) permet de retrouver les textes commentés ou cités.

[1520] *Des bonnes œuvres* (Certains passages constituent un commentaire du Décalogue).
MLO I, (1957), 219-295. = WA 6, 204-276.

[1521] *Le Magnificat traduit en allemand et commenté.*
MLO III. (1963). 9-17.
Editions Nouvelle Cité, Paris, 1983. = WA 7, 544-604.

[1522] *Sermons de l'Avent et de la Noël.*
= Seize textes dont « Une petite instruction sur ce qu'on doit chercher dans les Evangiles et ce qu'on doit en attendre ». Sermons sur Rm 13, 11-14 ; Mt 21, 1-9 ; Rm 15, 4-13 ; Luc 21, 25-33 ; 1 Cor 4, 1-5 ; Mt 11, 2-10 ; Phil 4, 4-7 ; Jn 1, 19-28 ; Tite 2, 11-15 ; Luc 2, 1-14 ; Tite 3, 4-7 ; Luc 2, 15-20 ; Hb 1, 1-12 ; Jn 1, 1-14.
MLO X. (1967). = WA 10. Bd 1.

[1522] *Préface au Nouveau Testament.*
MLO III, (1963), 257-262. = WA Deutsche Bibel 6, 2-11.

[1524] *Préface au Psautier.*
MLO III, (1963), 263-267. = WA Deutsche Bibel 10, Bd 1, 98-105.

[Avril et Mai 1529]

Le grand catéchisme.
Le petit catéchisme.

Ces deux écrits contiennent notamment des explications du Décalogue (= D) et du « Notre Père » (= NP).

A. — Le grand catéchisme
MLO VII, (1962), 17-153. (D = 33-88 ; NP = 101-122). = WA 30, Bb 1, 123-338.
— Le petit catéchisme
MLO VII, (1962), (D = 169-172 ; NP = 175-178).

B. — *Oeuvres de M. Luther,* textes traduits, présentés et annotés par A. Jundt, éd. « Je Sers », Paris, 1947.
Le petit catéchisme, D = 21-24 ; NP = 28-32 ;
Le grand catéchisme, D = 77-151 ; NP = 167-193.

C. Autres éditions :
Editions bilingues :
Oberlin, Strasbourg, 1952, 1966, 1970.
Sté Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure en Alsace et en Lorraine, Strasbourg, 1978.
Textes français :
Editions Luthériennes, Paris-Strasbourg, 1979.
Eglise Evangélique Luthérienne, Strasbourg, 1973.
Editions Oberlin, Strasbourg-Paris, 1973.
« L'essentiel », Oberlin, Strasbourg, 1980.

[1530] *Epître sur l'art de traduire et sur l'intercession des saints.*
MLO VI, (1964), 187-204. = WA 30 Bd 2, 632-646.

[1530] *Le Psaume 117e.*
MLO VI, (1964), 205-244. = WA 31, Bd 1, 223-257.

[1535] *Une manière simple de prier.*
MLO VII, (1962), 189-214.
(NP = 198-201 ; D = 203-214) = WA 38, 358-375.

[(1531) 1535] *Commentaire de l'épître aux Galates.*
MLO XV, (1969), T. I — 1re partie de 1, 1 à 3, 14.
MLO XVI, (1972), T. II — 2e partie de 3,15 à 6, 18. = WA 40 Bd 1, 1-459.

[(1535-1545) 1544-1554] *Commentaire du livre de la Genèse (1-11).*
MLO XVII, (1977). = WA 42, 1-428.

RECUEILS DE TEXTES CHOISIS

La substance de l'Evangile selon Luther. Témoignages choisis, traduits et annotés par H. Strohl, La Cause, Paris, 1934.

Chap. II. Les principes religieux :
Paraphrase du 130e Psaume, 30-32.
Extraits des premiers commentaires de Luther, 32-43.

Chap. IV. La Bible, 238-307.
La lettre sur l'art de traduire.
Préfaces de livres bibliques.
Préfaces du grand sermonnaire, de la paraphrase du Magnificat, des grands et petits catéchismes.

Luther tel qu'il fut. Textes choisis, traduits du latin et de l'allemand, et annotés par le chanoine Cristiani, Fayard, coll. « Textes pour l'histoire sacrée », Paris, 1955.

Extraits du cours sur l'épître aux Romains, 39-43.

LE TEXTE ET SON INTERPRÉTATION

Calvin, commentateur du Psaume XXII

PREMIÈRE PARTIE : Mise en perspective

1. *Texte et textualité.*

Il arrivera dans les propos qui suivent que, parlant de Calvin, on désigne en fait deux réalités : 1. Calvin, en tant que l'individu en des choix interprétatifs particuliers, s'exprimant tantôt dans le com- mentaire du Psaume 22 tantôt dans l'ensemble de ses autres com- mentaires. 2. Calvin, en tant qu'il participe d'un vaste mouvement de constitution d'une *"textualité"*; de ce mouvement, du reste, la Réforme n'est qu'un auteur *collectif* parmi d'autres.

Mon approche ne sera pas celle de l'historien, dont le point d'hon- neur est de rendre à chacun son dû ; il y faudrait une compétence que je n'ai pas, et il faudrait user de plus de patience comparative. Néanmoins, à condition que, chaque fois qu'il sera fait mention de Calvin, on n'entende pas qu'il ne s'agit que du seul Calvin ; à condi- tion qu'on soit prêt à concéder que les grandes mutations cultu- relles ne sauraient être le fait d'individualités isolées, aussi grandes qu'en soient les qualités, on se retiendra de commettre une injus- tice majeure à l'égard de tous ceux, illustres ou non, grâce auxquels a été possible l'événement qu'on va tenter d'explorer ici en partie : la mutation culturelle qui concerne l'écrit et conduit à la naissance d'un régime textuel nouveau de l'*écriture.*

Pareille mutation ne coïncide que partiellement avec le phéno- mène si visible de l'*imprimerie ;* il arrive donc que l'évidence de celle-ci empêche qu'on prenne bien la mesure de celle-là. Or, si le nouveau statut matériel du texte imprimé importe ; si importe également l'énorme travail, humaniste, de *critique des sources* en vue d'éditions plus sûres, moins interpolées (et ont contribué à ce travail, pour des motifs divers, tous ceux, humanistes ou réforma- teurs religieux qui, en particulier, ont mis en cause le statut privi- légié de la Vulgate), il convient de ne pas négliger un troisième aspect constitutif de la forme moderne du texte, à savoir son *fonc- tionnement signifiant.* En tant qu'interprètes attentifs à l'originalité de cet aspect (en sorte que la réflexion théologique a pour eux, comme jamais encore, pour lieu propre le rapport au texte biblique), les Réformateurs ont joué un rôle considérable dans le *devenir du texte comme texte.*

2. *Ecriture et symbolique.*

Il est vrai que cette dernière expression peut paraître étrange, tellement on est habitué à considérer la *Réforme* comme une décision de « retourner à l'Ecriture ». On tend généralement, et plus ou moins naïvement, à comprendre un tel « retour » à partir du couple « *Ecriture - Tradition* », c'est-à-dire à partir d'une formulation postérieure, et de forte teneur théologique. A la lumière de ce couple, le retour serait à comprendre comme la mise à l'écart d'un écran pluri-séculaire, la « tradition » ; grâce à ce geste, en quelque sorte, on pourrait voir enfin ce qu'on aurait dû toujours voir, à savoir l'Ecriture même. Disons le tout net : cette imagerie risque de nous empêcher de comprendre que, avant la Réforme, les théologiens n'ont jamais cessé de lire la Bible ; de comprendre, en conséquence, que la « découverte » du texte même, dont on crédite souvent la Réforme, est en fait la découverte, ou la quasi invention, d'une *manière nouvelle de lire* un texte. Lorsqu'ils examinent, confrontent, rejettent tout ou partie des « lectures » traditionnelles du texte biblique, les Réformateurs mettent en question ce qui, du coup, a statut de « tradition ». La « tradition de lecture », c'est ce qu'ils constituent à travers un jugement négatif, qui n'a pas besoin d'être toujours explicite ; du coup, et c'est surtout ce qui nous intéresse ici, les Réformateurs, à travers des décisions interprétatives inédites, rendent fondamentalement problématique toute lecture puisque toute lecture actuelle présuppose la critique de modes de lecture « traditionnels ».

On peut dire autrement ce qui précède : même fidèle, aussi respectueuse du sens d'un texte qu'on l'imagine, en raison de ce respect même, une lecture ne peut plus s'imaginer transparente, ténue au point de mettre directement le lecteur en *rapport avec les choses* dont parle le texte. Même certaine d'avoir trouvé le sens exact, la lecture désormais connaît sa *secondarité.* Se sachant précédée par le texte (précession symbolique autant que chronologique), elle se sait redevable du sens du réel porté par le texte. Lire, désormais, c'est avoir perdu l'illusion de la contemporanéité ; illusion qui, d'ailleurs, va de pair avec l'oubli de la lecture comme ensemble d'opérations. Dans la lecture dont relèvent maints commentaires de Calvin, le respect du *sens du texte* implique, peu ou prou, la prise de conscience du fait que le « *réel* » ne se donne pas autrement que symbolisé par le texte. Le statut moderne du texte correspond au fait qu'il y a constitution réciproque d'une position de lecture et d'une position du texte. On peut dire le texte premier si l'on veut souligner que le réel dont il parle a sa réalité — sa densité symbolique — dans ce qu'il en dit ; mais il ne faudrait pas en conclure que la lecture est peu de choses et qu'elle ne dure que le temps d'installer le lecteur dans un monde de vérités à la limite indépendantes du texte même.

Selon Calvin, telle est la textualité, on pourrait dire aussi bien la « *littérarité* », qu'on ne saurait retourner ni contourner le texte, ou prétendre jouer le réel contre le sens — en l'occurence : les cho-

ses spirituelles contre ce qui en est dit bibliquement. A travers d
expressions théologiques, Calvin témoigne de la textualité symb
lique du réel lorsqu'il affirme, maintes fois, qu'on ne saurait oppos
la volonté manifeste de Dieu à sa volonté cachée. Même s'il l
arrive d'enfreindre cet interdit, de nature *herméneutique,* c'est-à-di
et linguistique *et* symbolique ; même si, par exemple à propos
la providence et de la prédestination, il lui arrive de donner cor
à cette supposition — imaginaire — d'une volonté cachée, il est bea
coup plus fréquent que ses choix interprétatifs ne s'expliquent bi
qu'en fonction d'une pratique réglée, dont le respect des *limit*
positives de l'Ecriture est une bonne expression. Au contraire,
supposition et l'autonomisation d'une volonté cachée de Dieu e
l'effet d'une dissociation « irrégulière » entre sens et référence,
texte et réalité — ici divine — : on ne peut guère éviter de pens
qu'il s'agit là d'une désymbolisation brutale qui tranche dans
« monde du sens » offert par le texte biblique de telle manière q
« monde » et « sens » mènent alors un jeu indépendant.

La position la plus courante de Calvin se laisse bien discern
dans la critique qu'il adresse à ceux qui veulent « *spéculer* » s
Dieu et ne spéculent et ne se croient autorisés à le faire que par
qu'ils se laissent prendre à leur imagination d'un Dieu dont on pou
rait dire quelque chose avant tout langage. Aux yeux de Calvi
ceux-là, qui imaginent Dieu en dehors de son « vêtement » ou de
manifestation scripturaire, symbolique, n'ont plus en face d'eux qu'
pseudo-objet, un « fantôme ». Mais cette position se laisserait enco
assez bien définir à partir de son insistance à dire que l'économ
de l'interprétation n'est pas une économie inférieure, subordonn
à la vision dont sont supposés bénéficier les « Bienheureux ». Po
caractériser au mieux l'herméneutique calvinienne, on pourrait di
que, pour le réformateur, le *figural* est premier et dernier : il n'a p
pour fonction première d'être propédeutique, car le texte bibliq
n'est pas provisoire, en attendant mieux. A supposer le contrai
on devrait tenir Christ, le cœur, ou noyau sémantique, de l'écritu
comme lui-même provisoire, ou comme une représentation lointai
peu parfaite du pur concept, du logos. Sans insister davantage s
ce point, on peut donc entrevoir en quoi des choix théologiques,
christocentrisme décidé en la matière, se sont trouvés liés à u
position herméneutique originale, dont l'originalité tient au stat
symbolique qu'elle reconnaît au texte.

3. *Le sens, ou " l'esprit " de la lettre.*

Calvin ne dispose pas des termes qui lui permettraient de dé
gner clairement un tel statut, dont pourtant son interprétation
la *condition de possibilité pratique,* ou, si l'on préfère, dont elle
cause et effet. Les termes et concepts *métalinguistiques* font al
défaut, ce qui ne va pas sans certains « accidents » pour le rapp
nouveau au texte, mal assuré de soi. Du moins la place d'un conce
comme celui de « symbolique » est-elle indiquée par la critique
l'allégorie.

D'usage positif dans la tradition contre laquelle se retourne Calvin, l'*allégorie* devient connotée négativement ; elle désigne un rapport au « texte » tel que, par appétit d'un savoir inédit, par « curiosité » débridée à l'égard de mystères supposés, le lecteur en vient à mépriser ce qui s'offre à lui. Autre témoin de ce mépris, indiscernable selon Calvin d'une certaine méprise herméneutique, le couple « *lettre-esprit* », de bonne renommée augustinienne pourtant. Malgré leur augustinisme supposé, les Réformateurs, Calvin comme Luther, ne reprennent guère à leur compte le couple en question. Pour Calvin, l'allégorie, ou plus exactement la supposition d'une nature allégorique du texte, parce qu'il est figuré, exprimerait l'avidité du désir de traduire le texte reçu dans une meilleure langue, le désir d'en faire un meilleur texte, corrigé, épuré. « L'esprit », que vise la lecture allégorique, n'est pas l'esprit de la lettre, mais quelque chose supposée en droit indépendante de la lettre ; un sens conquis sur et contre une lettre sur laquelle pèse une suspicion semblable à celle qui pèse sur le corps même. Assurément, l'allégorie est bien, pour Calvin, l'expression d'un *mépris* théologique car son ambition ou sa logique secrète est de se donner Dieu *autrement* qu'il se donne. Elle est la manifestation d'une *méprise* herméneutique car, au lieu de se mesurer, en quelque sorte au texte, l'interprétation voudrait mesurer ce dernier à un texte idéal, lieu de toute vérité et forme qui ne saurait être de moindre qualité que la forme logique même. Dès lors, le texte est toujours plus et moins que lui-même. Plus, pour autant que, sur son versant référentiel, il s'agit en lui de *Dieu* qui, d'être conçu comme réalité de la réalité, est désymbolisé par excès ; moins parce que, compte tenu de l'homme, son destinataire, il passe pour être l'aboutissement pédagogiquement nécessaire d'un processus de surcharge rhétorique : les figures du texte seraient autant de concessions à la finitude d'une humanité non encore capable de vision face à face.

Pour Calvin, au contraire, ce qui fait qu'il y a « texte », c'est que le texte est tenu pour dire bien ce qu'il dit. Il ne saurait en tout cas vouloir dire autre chose que ce qu'il dit. Le *meilleur* sens doit être *son* sens, trouvé en lui, dans sa disposition rhétorique, dans ses figures de style, dans le vocabulaire qui est le sien, celui du langage ordinaire plutôt que celui de quelque langue spéculative ou logique. Ainsi encore le texte est-il texte et non prétexte ; texte « littéraire », « poétique », dirions-nous pour insister sur le fait que le « monde » dont il parle n'a d'autre existence que « symbolique » : ce « monde » n'est pas autrement que tel qu'il est configuré par le texte biblique : c'est en cela qu'il y a, très précisément — « révélation », événement signifiant inédit.

4. *La place de Dieu selon S. Augustin.*

Que telle soit la contribution calvinienne à l'émergence de ce qu'on nomme « textualité », on peut en trouver une indication ferme dans la manière dont est opérée radicalement la distinction entre les *types de signes* que l'ancienne représentation théologique du

monde articulait au contraire fortement. Si l'on prend Saint Augusti pour témoin d'une telle représentation, toujours peu ou prou régnant et si on lit ce compendium théologique qu'est le traité du « *de do trina christiana* », on découvre que la distinction la plus généra traversant le réel est celle qui passe entre choses et signes. Ma les *choses* elles-mêmes sont *signes* dans la mesure où l'ensemble de choses est ordonné, organisé, par une relation de moyen à fin, cu minant dans la « chose » ou réalité dont on ne saurait user, dont o peut jouir seulement : la présence même de *Dieu, limite des chose* peut-on dire. Mais, d'un autre côté, on rencontre dans le monde u signe particulier, signe-limite ou *limite des signes* en lequel le signifi coïnciderait avec le référent : le mot « dieu », par lequel on es « poussé à se représenter par l'esprit une nature souveraine immortelle ». A la jointure des choses et des signes, « dieu » scel un monde cohérent, un *cosmos* organisé et finalisé. A la connai sance de ce monde on pourrait travailler avec succès puisque la pe sée serait d'emblée assurée de penser vrai en entendant le seul mo « dieu », gage de toute réalité. Qu'il suffise de dire encore que, da le traité augustinien, le statut de l'écriture biblique trouve sa déte mination dès les premières pages : presqu'aussitôt après le co mentaire sur le mot « dieu » (et non sans que la relation const tutive d'un ordre cosmique ait été rappelée, plus classiquement, travers la mention d'une organisation hiérarchique avec pour c de voûte la Sagesse, au-dessus des « règnes » humain, animal inerte), Augustin passe en revue les vérités théologiques et les vérit morales avant d'en venir aux règles d'exégèse. Formé à l'herméne tique ultérieure, on peut estimer que ces règles viennent trop tard l'« esprit » — la doctrine — a pris les devants et il ne reste pl au théologien qu'à traiter, non de textes, mais de la lettre, dès lo synonyme surtout de difficultés, d'obscurités : « c'est pourqu l'homme qui prend son appui sur la foi, l'espérance, la charité, les garde inébranlablement, n'a besoin de l'Ecriture que pour in truire les autres. C'est pourquoi beaucoup, grâce à ces trois vertu vivent sans livres saints, même dans la solitude ».

5. *Un discours théologique nouveau.*

Dans l'œuvre de Calvin, l'univers des *preuves de l'existence Dieu* s'est comme effacé. Les preuves sont pratiquement disqualifié ainsi que le cosmos organisé qui les présuppose et les justifie retour. Le monde « naturel », l'univers des « choses », est deve théologiquement illisible, ou a-signifiant. C'est du moins ce qui no semble impliqué par le début de « l'*Institution de la religion chr tienne* » ; c'est ce que, en droit, l'« Institution » *devait* affirmer com préalable, pour que le texte biblique, lui, puisse trouver pleinem grâce. « Dieu », ou plus exactement ce qui pour Saint Augustin all avec une représentation universelle de « dieu », n'a en quelq sorte plus « lieu », à la jonction des choses et des signes, du ré et de la pensée. On a désormais affaire à un changement consid rable de topique. Chez Calvin, en effet, la fonction-dieu de conjon tion du réel et de la pensée du réel fait place à une disjonctio

au lieu de la mention de « dieu » se trouve la mention du « péché » de l'homme. Ce n'est pas ici l'occasion d'entrer plus avant dans l'examen de ce nouveau dispositif, qui rend l'univers disponible pour une investigation scientifique autonome en même temps qu'il assigne la théologie à la « *légende* » — étymologiquement : ce qu'il faut lire —. Du moins ces brèves remarques suffiront-elles peut-être à suggérer que l'organisation du *discours* le plus théologique, dans son incipit ou dans ce que son *organisation* donne à voir de la place d'un référentiel nouveau, herméneutique, confirme le statut nouveau du texte auquel travaille aussi, et surtout, la pratique interprétative calvinienne la plus régulière.

Dire que cette *pratique est " régulière "*, qu'elle laisse apparaître des régularités remarquables, n'oblige évidemment pas à croire qu'elle n'est jamais irrégulière : toute pratique est d'un sujet affecté et — pour ne rien dire de ses pulsions — affecté en particulier par sa position sociale ou institutionnelle. D'autre part, si, comme on l'a suggéré, le travail théologique et le travail interprétatif se laissent mal différencier, il n'empêche que parfois ils divergent plus qu'il ne faudrait : il arrive par exemple que l'élaboration théologique « retarde » par rapport à l'interprétation et que, désireuse d'affirmer son excellence doctrinale dans des solutions originales, elle se fasse « trop » l'héritière de problèmes relevant d'une conception ou représentation du monde que par ailleurs elle récuse.

Reconnaître de telles *irrégularités*, parfois lourdes de conséquences (cf. à propos de la doctrine de la providence ou de la prédestination) aide à ne pas confondre le « *modèle* » d'une pratique herméneutique que l'analyste ose reconstruire — à travers d'inévitables simplifications — avec l'*idéalisation* rétrospective et hagiographique de cette pratique ; cela contribue aussi à tempérer le jugement de modernité que pourtant, et malgré tout, on est tenté de porter sur l'œuvre de Calvin ; davantage, cela aide à mieux mesurer que certaine distance culturelle s'est creusée de nous à Calvin.

IIe PARTIE : L'interprétation du Psaume XXII

Sans renoncer complètement à certaines mises en perspective complémentaires des précédentes, nous nous proposons, dans cette seconde partie, d'examiner des traits typiques de l'interprétation calvinienne du *Psaume XXII*. Convenons d'emblée que si notre seule préoccupation avait été d'illustrer la pratique régulière de Calvin, le choix eût dû se porter sur d'autres commentaires ; ou encore, et en vue d'un profit apparemment supérieur, il eût fallu, assez scolairement, opérer des sélections, des prélèvements sur plusieurs commentaires, afin de donner à goûter la meilleure manière de Calvin. Cependant, pouvons-nous faire moins que Calvin et, sous prétexte d'exemples et d'illustrations, éluder le quasi *corps à corps* auquel

nous convie une pratique du texte qui n'a jamais confondu le corp de la lettre avec le cadavre de l'esprit ? S'intéresser à la lectur calvinienne du *Psaume XXII*, on le verra, ce sera buter sur de complications assez formidables du commentaire ; on le dira, l'inco hérence qui pour nous s'y manifeste n'est peut-être, à tout prendr que la trace, dans le système du commentaire, de la combinaiso de *diverses strates textuelles*, d'âge culturel différent, et des *diverse positions de lecture* ou identités symboliques et institutionnelles d l'auteur : le texte qu'est devenu pour nous le commentaire calvinie du Psaume XXII n'est pas plus homogène que son auteur n'est u

1. *L'intérêt du lecteur.*

Parmi les identités connues de J. Calvin, il en est une de tout première importance, qu'il faut absolument prendre en considératio si l'on veut comprendre certaines modifications majeures apporté à une interprétation dont le *cadre général* n'est pas remis en caus Ce cadre, c'est celui de la lecture *christologique* du Psaume ; c'es une lecture d'autant plus contraignante que tel verset (« mon Die mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ») est l'objet d'une repris par Jésus (« lui-même » !) sur la croix. Mais, ayant admis la leço habituelle, l'interprétation calvinienne sait prendre de grandes libe tés par rapport à elle ; ces *libertés*, nul ne s'en étonnera, vont de pa avec le souci de l'interprète d'être le plus attentif possible aux ind cations du texte (toujours, il est vrai, compte tenu des « limites qu'impose ce qui est plus qu'une leçon reçue, traditionnelle, puisq cette leçon est immanente à la couche rédactionnelle conçue alo comme première, et donc comme uniformément « canonique »).

Le plus remarquable est que l'intérêt pour le texte est congrue avec un autre intérêt : l'intérêt de Calvin, *homme d'Eglise*, pour *figure de David*. Calvin se reconnaît dans cette figure, et sa v et ses épreuves y trouvent plus de sens : à ses yeux elles devienne en quelque sorte des épreuves qualifiantes, qui le qualifient et q légitiment son action de chef d'église. Ainsi écrit-il : « Mais afin q je n'ennuye pas de paroles inutiles les lecteurs, il me suffira d réitérer en brief... qu'en considérant tout le discours de la vie d David, il me sembloit qu'à chacun pas il me monstroit le chemin que cela m'a esté un merveilleux soulagement » (Préface, p. X).

Il précise encore : « Quand je me suis veu sans cause estre assal des haines de ceux lesquels me devoyent aider et soulager, ce m esté une grande consolation de me confermer à l'exemple d'un t personnage... Et mesme ceste cognoissance et expérience m'a d beaucoup servy pour entendre les Pseaumes... » (p. XII).

Cette dernière citation l'indique : Calvin ne manque pas d'ape cevoir la *dimension herméneutique de l'intérêt* personnel-institutionn qu'il porte à David. En accord avec une terminologie herméneutiq contemporaine, on pourrait dire que s'exprime ici, naïvement, rôle d'une précompréhension socialement motivée (par la positio de chef contesté d'église) qui va interférer avec le cadre « normal

de l'interprétation christologique dont l'autorité est rappelée dès le début à travers la mention du fait que « les Apostres sont tesmoins sufisans que c'est icy une prophétie du Christ ».

D'une certaine manière, la démarche calvinienne, telle qu'on peut l'observer ici, est assez conforme à des choix herméneutiques qui l'amènent — par suite du refus de l'allégorisation et de la quête de science divine qui inspire cette démarche — et à *historiciser* au maximum ce qui est « raconté » dans le texte biblique, et à faire de l'appropriation, de « l'*usage* » — réglé par le respect du sens du texte — le but normal du rapport au texte. Dans une telle démarche, le respect du texte va de pair avec le respect de l'historique (dont la définition n'est évidemment pas la même pour Calvin et pour nous).

Tout comme le statut du texte ne se définit plus par le couple « lettre/esprit », le statut de l'« historique » ne se définit plus par le couple « transitoire/éternel ». Contingent (et par là surprenant), l'événement historique est en tant que tel porteur de sens (et c'est d'ailleurs pourquoi, même lorsqu'il traite de la providence, Calvin préfère localiser l'intervention divine dans les sautes de la régularité — crises, fléaux, cataclysmes, désordres de toutes sortes — que dans le cours régulier des choses). Mais l'historique n'instruit, ne fais *sens*, qu'à travers la *distance* reconnue du lecteur au texte, de sa vie à la vie des héros du texte. Cette distance, herméneutique, est la condition de possibilité d'un jeu nouveau de la *subjectivité*, entraînée à s'identifier par rapport au texte, c'est-à-dire à travers le rythme de la reconnaissance de soi par l'autre et de l'autre par soi, à travers ressemblances et différences, cas par cas — et sans certitude ultime puisque ce rapport ne se laisse pas neutraliser dans l'exhibition de quelque vérité ou proposition générale dont on déduirait ensuite ce qui concerne chacun.

L'accent mis sur « l'historique », on le retrouve à plusieurs reprises, et tout d'abord dans l'évidence que « *David* » *est l'auteur* des Psaumes et de *ce* Psaume. Il ne s'agit pas pour Calvin, au premier chef, de donner le plus d'autorité possible au texte canonique ; il s'agit plutôt de la manière dont pouvait alors s'affirmer une option anti-allégorique : que David soit l'auteur autorise l'hypothèse que ce dont il est question dans le psaume *le concerne*, directement (il est vrai que, en contrepartie, ceci rendra plus délicate la résolution du problème de la double énonciation du verset 2, par David d'abord, par Jésus ensuite). Pour Calvin, ce psaume n'est sans doute pas l'expression textuelle d'une unique persécution, mais de plusieurs, et il est « incertain s'il a composé ce Pseaume lorsqu'il jouissoit paisiblement de son Royaume » (p. 167), donc après coup. Néanmoins, l'interprète tient pour acquis que le psaume réfère à un type de *situation humaine de persécution qui trouve son sens dans ce qui est raconté* (et non dans le référent correspondant à quelque dédoublement de la lettre supposée concerner, au fond, le destin de l'*âme* de tout un chacun). Corrélativement, c'est la supposition de l'historicité fondamentale des choses dites qui permet au commentateur d'établir le sens même des paroles, qui en acquièrent le *statut de paroles* véritables, d'*énonciations* authentiques.

2. *Le langage biblique : un langage ordinaire, un sens " simple*

Après avoir rappelé le cadre traditionnel de l'interprétation d Psaume ; mieux : au moment même où il le rappelle, Calvin marqu la limite d'une lecture christologique, qui ne saurait s'inspirer c l'exemple des « anciens docteurs (qui) ont pensé que la dignité c Christ n'estoit pas décorée comme il appartenoit sinon qu'ils tran férassent en sens allégorique le mot de Biche au Sacrifice » (p. 166 Quant à lui, il dit préférer interpréter le mot de « biche » comm l'allusion au commencement d'une chanson : « car je ne voy poi autrement comment l'inscription puisse convenir à l'argument c Pseaume... (p. 167). On retrouve là une constante de la démarch calvinienne : « allégoriser » c'est bien sûr se méprendre sur la sign fication d'un mot ; mais c'est avant tout se méprendre sur le *mod de signifier des mots*, qui font sens dans un *contexte* particulier. L mots de la révélation ne font pas exception à ce régime commun ils s'entresignifient (de là l'emploi récurrent de la formule : « suyte du texte monstre... »). Le sens « le plus simple et le plus nat rel » consiste le plus souvent dans le *réseau signifiant qui définit u texte.* Partant de la supposition d'un sens très élevé ou très myst rieux, l'allégorisation procèderait d'une méprise quant à la matiè et à la manière signifiante. On est ainsi fondé à comprendre en para lèles critique de l'allégorie et critique des reliques par Calvin. Da l'un et l'autre cas en effet, quand on ne veut pas se contenter c « *simple* », de l'ordinaire, on se condamne à faire pulluler le fa miracle d'une présence domiciliée dans la « lettre » — dans bi moins que le langage — ou dans la relique — bien moins que le cor et que la trace d'une présence.

Il y a donc, pour Calvin, une *consistance* de la langue, ou plut des *usages* linguistiques, que l'interprète se doit de reconnaître de respecter. S'il nomme si souvent les figures rhétoriques — mé phores, métonymies, synecdoques et surtout hyperboles — ce n'e pas pour faire montre d'érudition mais pour désigner *ce qui obli* l'interprète d'un texte où, comme a pu le répéter Wittgenstein propos du langage ordinaire, « tout est en ordre » ; où, dirions-no pour rester plus proche de la terminologie calvinienne, la figure style est une forme somme toute commune du signifiant et non qu que chose de surajouté, non du signifiant en plus, dont l'excès orie terait le décodeur sagace vers du signifié en réserve. Mais, si la figu appartient au texte, l'absence ou non de figure ne saurait être co fondue avec quelque déficience de la lettre ; déficience qu'il faudr alors expliquer, comme on le faisait traditionnellement, en l'imp tant à la rudesse de l'entendement humain ; lettre qu'il faudr expliquer et sauver de l'insignifiance en y découvrant, par exemp l'écorce ou la première enveloppe, rude, de fruits meilleurs et caché ou encore un défi lancé à l'ingéniosité de l'interprète.

3. *L'auteur, instance d'énonciation.*

Une des expressions principales de l'instance avec laquelle Cal souligne l'historicité du référent textuel est la fréquence avec laque

mention est faite de l'« *intention de l'auteur* ». Ne nous méprenons pas : cette « intention », contrairement à ce à quoi nous ont accoutumé certaines outrances de l'herméneutique romantique, n'existe ni ne se définit en dehors de l'*agencement textuel* où elle prend corps. D'autre part, s'il laisse apparaître des modulations spécifiques, le langage biblique n'est pas d'une autre nature que le langage ordinaire. A ce titre, s'il peut être le moyen d'un déchiffrement symbolique de l'existence, individuelle ou collective, il ne peut être le moyen d'avoir accès à l'irrelatif par excellence, en « dieu » tel que le définit la tradition métaphysique ou onto-théologique.

C'est pourquoi, commentant le verset 4 : « Tu es le Sainct, habitant les louanges d'Israël » (p. 170), Calvin s'oppose à ceux qui « pensent que l'estat éternel et immuable de Dieu est yci opposé aux misères que David sentoit » et, pensant avoir trouvé un « sens plus simple et plus naïf », déclare qu'il est ici question de Dieu, tel qu'il s'est « tousjours monstré propice au peuple esleu ». L'énonciation *davidique* est ainsi, dans le commentaire qu'en donne Calvin, référée à l'énonciation collective d'*Israël*, ce qui prévient le dérapage spéculatif sur le seul mot de « Saint ». Autrement dit : *un mot*, dès lors qu'on l'abstrait de son contexte normal, se voit traité, à tort, comme un *énoncé* condensé (comme proposition nucléaire d'un savoir spéculatif sur « dieu »). A l'encontre d'un tel dérapage, Calvin reconstruit la « voie » d'une *énonciation*, celle d'un David accablé et qui, dans son accablement, se souvient d'une autre énonciation, celle d'Israël. Dès lors, l'évocation du mot « dieu » est traitée par Calvin comme faisant fonction, pour David, d'*invocation* possible.

L'interprète ne prétend pourtant pas déterminer entièrement le sens du passage. Une *zone de sens* est fermement délimitée (à partir de l'opposition « spéculation » / symbolisation dont le premier terme seul est marqué). A partir de là il est suggéré que la difficulté qu'il y a à déterminer exactement l'effet de sens de l'expression « tu es le saint... » (s'agit-il d'une aggravation ou d'une atténuation de la douleur de David ?) est probablement l'indice de la fonction *ambivalente* de l'énonciation complexe qui développe en quelque sorte la formule d'invocation. Calvin écrit en ce sens : « Combien que je confesse que cecy sert pour augmenter la douleur, toutesfois je ne doute point qu'en disant cecy il n'ait voulu remédier à sa desfiance ».

Il ressort de ce qui précède que non seulement, pour Calvin, les paroles de David sont des énonciations (et ce fait interdit tout particulièrement la transgression de la limite symbolique de l'écriture « Car sinon que Dieu nous face savourer sa bonté en nous bienfaisant il nous convient estre muets », p. 170), mais encore, par l'inclusion en elle de l'énonciation confessante d'Israël, la parole davidique montre en quelque sorte ce qu'elle effectue : une *incorporation* de David au peuple de l'Alliance. Certes, la parole citante est porteuse d'une parole citée ; mais il advient que, dans cette opération, le sujet citant est comme pris en charge par le sujet, symbolique de la parole citée — d'une citation indirecte seulement il est vrai.

Une telle situation, d'inversion des pôles auxquels sont norma-

lement attribuées des fonctions fixes, actives ou passives, est pou Calvin paradigmatique ; elle caractérise la situation de « révélation » dans cette situation, elle définit la foi comme « *acte passif* » selo une très heureuse formule calvinienne de l'Institution... Partant, c qui vaut pour David vaut pour chacun aussi, et le propos suivar éclaire bien le sens et la portée de ce que Calvin entend d'ordinai par le « droit usage d'un texte », bref par son « *appropriation* » faire sien un texte qui est une énonciation, c'est devenir sujet d'éno ciation soi-même, et, dans ce devenir, l'on se découvre apparten à l'ensemble symbolique des sujets assignés à la même situatio de parole, l'Eglise. David, écrit en ce sens Calvin, « a regardé l'Alliance par laquelle Dieu avoit adopté la lignée d'Abraham d'a tant que ce seroit peu de choses de sçavoir les exemples de la mis ricorde de laquelle Dieu a usé envers les siens, sinon que chacu de nous s'adjoingnist à leur compagnie comme David s'enclost e l'Eglise » (p. 170).

4. *Enoncé et énonciation.*

Sans doute le plus étrange attend-il encore le lecteur du com mentaire de Calvin. Par ce qui vient d'en être dit, Calvin nous para digne, ou du moins point trop indigne, de figurer en bonne plac parmi les précurseurs de notre *modernité* culturelle. Le moment e proche où il nous faudra prendre la mesure de ce qui pour nou est déroutant. Avant d'y venir, il convient cependant encore d'ex miner la manière dont il intègre la *leçon christologique reçue ;* manière dont, tout en l'accueillant, il tente de la justifier à part de considérations dont l'originalité apparaîtra mieux si, au risqu de l'anachronisme, on y voit une sensibilité à ce que, dans le cad d'une linguistique de l'énonciation, nous appelons la valeur *illoc toire* de l'énonciation.

Soit le fameux verset 2 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as- abandonné ? ». Ce verset est bien une énonciation pour Calvin, pu qu'il insiste sur le fait que le sens du dire n'est aucunement rédu tible au dit. Si en effet l'énoncé se présente comme une quête d'exp cation, l'énonciation, elle, ne comporte plus cette valeur. S'il s'ag sait d'une demande d'explication, il faudrait présupposer que Di a abandonné le sujet du dire. Or, Calvin indique clairement qu'à s yeux la condition de sens de l'énonciation telle qu'elle figure da le Psaume est que Dieu soit comme à portée de voix, assez proc en tout cas pour que l'expression ne soit pas celle, cruelle et cr du plus profond désespoir. « Il semble que ce soit la complainte d' homme désespéré : car y peut-il avoir une seule estincelle de f de reste quand on ne sent plus aucun secours en Dieu ? Et toutesf en ce qu'il appelle son Dieu par deux fois, et qu'il addresse s gémissements vers luy, c'est une confession de foy bien évident (p. 167).

Il ne faudrait pas en conclure que l'énoncé est une feinte, faux semblant, car pour Calvin il est vrai qu'« il n'y a pas un d fidèles qui n'expérimente en soy cela tous les jours, que selon

entiment de sa chair, il ne pense estre délaissé et rejetté de Dieu ». ependant, l'énoncé ne suffit pas à délimiter entièrement le sens u'il porte et ce ne serait pas contrevenir à la règle du respect du ignifiant langagier et du contexte que de le compléter par un *sens lus ample*, mais encore *immanent à l'énonciation même*. En effet, e même fidèle qui se pense délaissé de Dieu « appréhende par foy a grâce cachée ». Ce n'est pas que, en plus de ce qui est écrit, u-delà de la « lettre », le fidèle se trouve mis au bénéfice d'un utre savoir. La foi n'est pas autre chose pour Calvin que rapport 'appropriation du texte biblique. Simplement, ce que le fidèle sent, t ce qu'il appréhende, est circonscrit par le texte. En surface, le exte se donne comme l'énoncé de l'abandon par Dieu ; le sentiment 'être délaissé est donc en quelque sorte un sentiment bien fondé our autant qu'il correspond à l'énoncé. Mais la sémantique du exte est plus profonde encore, dans la mesure où elle est celle 'une énonciation, à celle-ci correspond alors ce que la foi appréende : la foi peut trouver dans l'énonciation davidique l'expression 'une grâce ; d'une grâce qu'il faudrait dire insoupçonnée plutôt ue « cachée » si l'on ne veut pas réduire le texte au dit. Cette râce réside, finalement, dans le décalage entre le dit et le dire et ans le double rapport herméneutique (désigné à travers le lexique e Calvin comme « sentiment de la chair » et comme « foi ») du ujet au texte et du texte au sujet. Le texte qui advient au sujet, omme une grâce possible, c'est une énonciation ; celle-ci, venant d'un utre, David en l'occurence, le porte dans l'éclaircie de son sens ropre.

Comme celui de l'interprète, réglant les échanges de sens entre e dire et le dit, le « *lieu* » du fidèle est entre-deux, jeu de deux apports, du soi au texte et du texte à soi, mettant à l'épreuve l'évience du soi comme celle du texte. Lieu du mélange en première pparence : « voylà dont vient qu'en leurs pensées (les fidèles ont) es affections meslées et enveloppées » (p. 167).

Le fidèle n'échappe donc pas à l'évidence d'un délaissement par ieu ; mais, porté par le texte biblique, il est adressé encore, par invocation davidique, à une forme indirecte de présence de Dieu.

L'évidence ne se suffit pas à considérer attentivement le texte ; on sens est dans l'adresse à Dieu signifiée par l'énonciation davidique.

Pour le fidèle qui relit le texte, l'évidence de l'abandon par Dieu st comme prévenu par les paroles de David ; de même, pour celui-ci, évidence est-elle seconde par rapport aux « promesses » incluses ans la remémoration des exemples de la lignée d'Abraham. Dès ors, on peut définir avec raison comme « herméneutiques » les raions de Calvin puisque si, pour lui, le sens de l'Ecriture se délivre partir de l'examen des manières du *langage ordinaire*, en retour existence de *chacun* peut trouver, dans les manières de dire bibliues, une sorte de répondant symbolique qui ne fait pas s'évanouir - comme s'il s'agissait d'une illusion — le sentiment de l'abandon ar Dieu mais qui, en l'élevant à l'expérience la plus dramatique, élève paradoxalement à l'expérience la plus « spirituelle ».

5. *Poids de la tradition et pesanteur dogmatique.*

Que l'Ecriture ait une portée symbolique (entendant par là, si plement, la propriété d'un texte d'être porteur, en étant porteur sens), l'Ecriture elle-même le montrerait, pourrait-on dire en p tichant les derniers mots du « Tractatus » de Wittgenttein. Pour C vin, la « reprise » par Jésus-Christ « pendant en la croix », d paroles de David n'est pas un « problème » herméneutique inéd pas plus que le rapport existant déjà entre Abraham, sa lignée, David lui-même. D'Abraham à David, de David à Christ, une co mune *condition herméneutique se montrerait.* A elle seule, par co séquent, la lecture christologique reçue ne pourrait être de natu à susciter quelque embarras dans le cadre d'une herméneutique la révélation — si dans « révélation » on accentue le révélant pl que le révélé. Néanmoins, quelque chose complique le propos Calvin : c'est que, avec la lecture christologique, se fait sentir poids de l'élaboration *dogmatique*, en particulier le poids du schém des « deux natures » (qui était alors le minimum obligé de tou protestation d'orthodoxie) ; c'est ainsi que Calvin est contraint se demander comment Jésus-Christ, différent de David comme Di de l'homme, a pu dire les paroles de déréliction déjà prononcé par David.

Certes, l'interprétation même de l'énonciation davidique (« énc ciation/énoncé ») d'une part ; l'accentuation de la divinité du Chr d'autre part, justifient, selon Calvin, que Christ ait pu exprim l'absence de rapport entre Dieu et lui sans manquer lui-même à rapport — donc sans douter radicalement de Dieu. Mais le poi de l'évidence dogmatique se fait sentir en ce que, sous la plume Calvin, il est de l'humanité de Jésus d'être « sujet aux passic humaines », tandis qu'il est de la divinité du Christ d'être « exem de tout excès ». Le dogmatisme, ici, va à l'encontre de la démarc herméneutique puisque, tant qu'il n'était question que de Dav Calvin pouvait développer une théorie originale du double-sens (c ginale parce que, contrairement à l'exégèse médiévale, le sens p mier n'est nullement inférieur au sens second). Au contraire, da le cas de Jésus, il s'agit d'une sorte de solution de comprom Jésus doit connaître la passion, comme l'homme ; mais sans exc ce qui n'est pas le cas de l'homme. Dans le premier cas, celui David, les considérations sont herméneutiques ; dans le second c celui de Jésus-Christ, *dogmatique et psychologie* commune (sel laquelle le juste milieu voire l'ataraxie seraient les positions mo les les plus recommandables) se prêtent un appui réciproque.

Plus curieux encore : la référence christologique, en ce point commentaire, contribue à faire de la portée herméneutique du co mentaire calvinien un trait récessif : en effet, le commentaire pa d'une affirmation du type : « ...Jésus-Christ... en la croix, a usé de mêmes paroles... » à une affirmation de ce type : « il n'y a point doute que Christ en s'escriant ainsi à la croix n'ait monstré manif tement combien que David déplore yci ses misères, que ce Pseau toutesfois a esté composé de luy en esprit de prophétie ». Au fo

dans l'amorce de renversement de perspective auquel on assiste (David / Christ — Christ / David) se joue un certain écart par rapport à la logique herméneutique du commentaire.

6. *L'écriture, principe d'énonciations multiples.*

A ce qui précède, il convient cependant d'apporter quelques précisions et rectifications. On ne peut pas accorder au terme de « *prophétie* » la même charge sémantique que l'usage contemporain lui confère. Ne l'oublions pas, la prophétie, pour Calvin, est avant tout l'*interprétation* de l'Ecriture qui en délivre un sens actuel pour des destinataires dont la singularité est affouillée par l'adresse textuelle ; le prophète est celui qui rend l'Ecriture vivante ; qui, en quelque manière, en relance le procès d'énonciation et offre cette énonciation comme porteuse de sens (ce qui est l'office normal de la prédication).

D'autre part, il faut souligner que l'embarras visible dans l'état du commentaire calvinien n'est pas celui que seuls peuvent éventuellement connaître les interprètes qui refusent d'accorder à la reprise du psaume par Jésus le statut d'une fiction rédactionnelle ; c'est une contrainte théologique et dogmatique plus générale qui affleure dans ce commentaire. Pour ce qui est de l'explication de la *ré-énonciation par Christ* d'une parole davidique. Calvin pouvait trouver dans la pratique encore courante des « *emprunts* » textuels, sans souci de « paternité littéraire », de quoi la trouver assez naturelle pour ne pas se sentir obligé de préciser outre mesure la relation d'un texte à l'autre, d'une énonciation à l'autre. Même la théologie spécifiquement calvinienne de l'*inspiration* du Saint-Esprit ne l'obligeait nullement — au contraire — à faire siens les accents les plus dogmatiques de la leçon christologique reçue (entraînant la minimisation du rôle de David ou de l'auteur du Psaume sous prétexte de respecter mieux le rôle et l'importance de la parole du Christ). Chez Calvin, en effet, la théorie de l'inspiration par le Saint-Esprit, malgré la suggestion qu'elle comporte d'un dédoublement de l'auteur, vise sans doute moins à effacer le rôle de l'auteur « humain » — et par conséquent le poids des circonstances et des usages linguistiques en fonction desquels interpréter ce qui a été écrit — qu'à résoudre le problème suivant : comment ce qui a *été écrit*, et dont la signification ne peut être établie avec rigueur que par référence à « l'histoire » (entendons : l'histoire supposée réelle et le récit tenus sur elle ; en effet, l'alternative : réel/discours caractérise notre culture plus que celle dont participe Calvin) peut-il être porteur de sens *pour nous ?* Comment, si l'on veut éviter l'interpolation d'une traduction moralisante ou d'une mise en forme spéculative du texte biblique, concevoir quelque rapport entre l'auteur et nous, lecteurs, malgré la distance « historique ». Comment comprendre non seulement que le texte puisse nous toucher, mais encore qu'il ne puisse pas ne pas nous toucher ? On peut le deviner : la théorie du Saint-Esprit affirme comme une quasi propriété de l'*amont* textuel (du côté de l'opération d'écriture) quelque chose qui a trait

à l'*aval* textuel, et concerne le fait que le texte est matière à appr priation (mais aussi que cette appropriation est institutionnelleme réglée).

Ainsi mise en perspective, la pneumatologie calvinienne — ma pas seulement elle — nous semble avoir pour fonction de rend compte du fait que, parmi les valeurs sémantiques de l'énonciatic il faut faire place à ses valeurs « *pragmatiques* », au rapport — cor titutif de la textualité — au destinataire.

Or, Calvin n'oublie que rarement de mentionner que le *destin taire* premier d'un texte, quasi invisible, est l'*auteur même.* Sc « David » : il n'est « témoin » d'une parole — et non donneur leçons — que pour autant que l'énonciation dont il est la sour constitue pour lui un travail symbolique qui déplace et transforn les représentations immédiates qu'il a de soi. S'il est vrai que pa fois Calvin sous-évalue les propriétés spécifiques du *texte* bibliq du fait de son insistance sur la réeffectuation du texte comme me sage, « *Parole* », inversement il n'est aucunement rare que plusieu de ses commentaires présupposent que, à ses yeux, une « parole est, pour son auteur, comme un texte : moins une « *expression subjective* qu'une *épaisseur symbolique ;* un ensemble de médiatio grâce auxquelles s'opèrent un certain désaisissement, éthique da ses conséquences, et une sorte de déliaison des représentations imm diates que « l'auteur » a de soi. Compte tenu de cette possibili qui affecte radicalement la représentation romantique de ce q c'est qu'être auteur, on comprend que Calvin puisse si souve réserver à l'Autre (le Saint-Esprit), la fonction d'auteur. Le chang ment de nomination de l'auteur ultime (et à travers lui le chang ment de représentation de l'origine, son décalement, tel que l'aute apparaît comme second mais non subordonné, encore moins scr teur quasi automatique d'un démiurge écrivant) par rapport processus de tradition langagière, c'est ce que comporte la pne matologie calvinienne, dont l'enjeu est herméneutique. La maniè dont nous en rendons brièvement compte ici n'est surprenante qu'a tant que l'on prête une attention distraite au fait que l'auteur bib que *s'expose* à la parole dont il paraît l'origine et se trouve ai le compagnon de tout lecteur engagé dans l'institution symboliq de soi.

7. *L'auteur devenu destinataire — de l'hyperbole.*

Le commentaire du *verset 7 :* « Mais moy je suis un ver, et n pas homme... » relève clairement d'un corpus se prêtant bien à u analyse soucieuse de vérifier l'attention de Calvin à la dimensi « pragmatique » du discours. Dans ce verset, tel que le compre Calvin, il y a *hyperbole,* dont la fonction pragmatique est évide dès lors que l'on admet que l'auteur devient, dans l'énonciation, d tinataire de « son » propos. « Il déclare combien est misérable sa c dition afin de concevoir par ce moyen quelque espérance d'allè ment. Il augmente doncques par une chose impossible qu'il ne peut faire que finalement Dieu ne luy tende la main... » (p. 17

Tout autre commentaire du verset 7 que le commentaire calvinien serait contraint, pour marquer ses distances à l'égard de l'herméneutique de Calvin, de considérer la figure *rhétorique de l'hyperbole* comme un ornement en deçà duquel devrait pouvoir s'établir la leçon textuelle la plus sobre. Aux yeux d'un Calvin, pareille leçon aurait perdu la saveur d'historicité et de singularité de ce texte, et la supposition qui l'inspire passerait tout à fait à côté de la prise en considération des effets de sens de la figure rhétorique.

Effets de sens : la figure en effet a des propriétés sémantiques ; mais le reconnaître n'équivaut nullement à la thèse selon laquelle la figure cacherait un plus haut savoir. La sémantique de l'hyperbole est une sémantique « négative » (si l'on peut risquer pareille expression, calquée sur « théologie négative ») : il y a « charge » sémantique pour autant que la figure comporte une énergie de déliaison et de transformation des représentations et des affects du destinataire.

Encore une fois, David, pour Calvin, est le destinataire de « son » énonciation, dont la force ressemble à l'objectivité d'un texte. Néanmoins, on peut se demander si Calvin n'enfreint pas le cadre d'une interprétation dont la cohérence tiendrait à un traitement rigoureux de l'énonciation lorsque, peu après le passage précédemment cité, il poursuit : « Que si Dieu a rudement traitté de sien serviteur si excellent, qu'il ne nous face point de mal d'estre humiliez à son exemple. Combien que le Fils de dieu nous doit principalement venir en la mémoire, en la personne duquel nous sçavons que ceci aussi a esté accompli, comme Isaïe lui-même l'avoit prédit ».

On pourrait rendre compte de ce passage de la manière suivante : dans la première partie, il n'est encore question que de la « quantité » des destinataires, que de l'ouverture textuelle sur un futur de lectures dans lesquelles plusieurs, Calvin et ses contemporains, etc... se découvriront concernés par le texte de David. Jusqu'ici, il n'y a rien que de conforme à une interprétation *pragmatique* de la figure rhétorique. Mais, dans la seconde partie, les choses changent, et l'interprétation ne peut déboucher sur la référence au Christ que parce que, subrepticement, elle s'est conformée à l'usage le plus classique, à la manière courante de la culture d'alors, de considérer la figure rhétorique comme *surajoutée* à un texte premier. Celui-ci concernerait principalement David, plongé dans une misère somme toute ordinaire. Il resterait alors à interpréter la figure elle-même : l'excès hyperbolique de l'image du ver pointerait vers la référence christique. Par conséquent, dans ce cas, l'interprétation se condamne à supposer une sorte de *dédoublement* textuel ; et du même coup les valeurs auxquelles elle se rend attentive changent : ce ne sont plus les valeurs « pragmatiques », mais les valeurs référentielles, la référence étant conçue de manière assez naïvement réaliste. Je ne me hasarderai toutefois pas à décider si la rupture de cohérence signalée à l'instant est l'indice du fait que la pratique interprétative de Calvin est mal assurée et que son originalité vacille parfois, ou la conséquence de l'acceptation de la leçon christologique reçue, dont l'autorité peut sembler avoir autant de poids que la référence qu'elle

propose à la lecture, à savoir Christ même. Probablement les deu considérations sont-elles à lier. Cependant, il serait injuste de n pas signaler encore qu'un frein est mis à l'escalade référentiel évoquée ; si l'on préfère une autre métaphore, on dira qu'est jugul le risque d'une certaine hémorragie sémantique que l'interprétatio faisait courir au texte.

8. *Limites de la leçon reçue.*

Le cadre christologique dont on a si souvent parlé (avec lui s dessine un cadre théologique qui incite à des développements no directement justifiés ou justifiables par l'herméneutique « normale de Calvin) reste *un cadre* cependant. Dans ce cadre on ne pourra (Calvin ne pourrait) dire moins que ceci : le texte du Psaume XX renvoie à la figure du Christ (« le Fils de Dieu nous dict princip lement venir en la mémoire »). Même à ce stade le rôle d'une op ration de collecte textuelle — forme de lecture — n'est pas compl tement passé sous silence s'il est vrai que la mémoire est une mémoi instruite par une tradition de lectures liées ; par une intertextuali réglée par une tradition. Mais, de toute façon, dans le cadre chri tologique on ne peut dire davantage que ce qu'on vient de dire, sur ce point Calvin est très net : ...« est assez réfutée — par la sui du texte — la subtilité frivole de ceux qui ont voulu philosoph sur ce mot de ver, comme si David dénotoit yci quelque singuli mystère en la génération du Christ, et qu'il ne dist pas plusto qu'il a esté abbaissé au-dessous des hommes... » (p. 171).

On pourrait arrêter cet examen du commentaire calvinien par c on l'a presque commencé en redisant que, à travers la prise de pos tion précédente la « *philosophie* » (à savoir, dans le lexique calv nien, toute recherche autonome de connaissance) n'est nullemen concernée, car il s'agit plutôt de se démarquer d'une exégèse c style augustinien. Au temps de Calvin, le savoir admis comporte c savoir : que le ver naît dans la boue par une sorte de génératio spontanée. Ce savoir, non discutable apparemment aux yeux de Calvi disponible donc en pratique, ne saurait cependant, pour lui, inte férer en droit avec l'interprétation d'un texte qui, théoriquemen contient en soi les indices sûrs de son propre déchiffrement. Autr ment dit, pour Calvin, le sens *juste* est le *meilleur* sens — et no l'inverse —, et le meilleur sens ne coïncide plus avec le plus hau défini à partir des plus hautes références concevables.

Il est ordinaire que Calvin recommande à l'interprète une at tude de *sobriété* et de *modestie* (le même lexique caractérise at tudes herméneutiques et éthique dans l'œuvre de Calvin, ce qui e un bon indice du fait que, à travers des changements de « technique d'interprétation, se décident des mutations culturelles de plus gran portée, puisqu'elles concernent la figure de la *subjectivité* face à textualité, de la subjectivité médiatisée par le rapport au texte comm le dit si souvent P. Ricœur)... Or, au nom de la sobriété, et au no du simple sens — qui dès lors n'est pas « simplement » le se plus ou moins arbitrairement élu par l'interprète — Calvin rom

e façon notable avec certaines habitudes de ses devanciers. Là en ffet où une leçon textuelle se laisse mal dégager, aucune des deux ssues traditionnelles n'est plus autorisée. D'une part, il n'est plus orrect, devant deux leçons possibles (sauf cas avéré d'ambiguïté extuelle recherchée) de les cumuler sous prétexte que la révélation, arce qu'elle est de Dieu, doit faire lever le plus grand nombre de ens possibles : ce serait réclamer pour l'herméneutique un statut xorbitant. Il faut donc choisir, même si aucune raison de choisir un plutôt que l'autre n'apparaît (cf. à propos du terme de « généation », au verset 31 : « pour ce que l'un et l'autre sens (= filiation, u nation) ne convient pas mal et se rapportent presque tous deux un, je laisse les lecteurs en leur liberté de choisir... »).

D'autre part, l'incorrection est tout aussi grande — mais les conéquences sont plus redoutables — devant l'impossibilité de trouver ne seule leçon satisfaisante, de conclure que cet échec est le signe e ce que, en cette occasion, la raison humaine se trouve en arrêt evant quelque mystère qui ne souffrirait pas une immédiate divulation : ce serait supposer une révélation dédoublée et imaginer ne révélation actuelle moindre qu'une révélation potentielle — pleiement imaginaire, « vaine » comme aime à dire Calvin. Ce serait, inalement, laisser ouverte la possibilité que, avec la distinction entre oi exotérique et foi ésotérique, et avec la subordination de la preière à la seconde, le privilège des clercs soit cautionné par le fanasme d'une Vérité cachée, réservée à certains.

IIIe PARTE : Conclusion

1. *Le statut de la référence : symbolique ou dogmatique.*

En conclusion, et faute d'avoir pu analyser plus longuement et nement un commentaire dont on n'a retenu que quelques caracéristiques, relatives aux premiers versets du psaume XXII, on oulignera encore deux traits, qui se retrouvent fréquemment ; deux raits par lesquels, pour dire les choses grossièrement, l'interpréation calvinienne se présente tantôt comme très moderne, tantôt omme très étrange.

A plusieurs égards, l'*étrangeté* tient peut-être moins au fait que, omme toute novation, elle reste marquée de plusieurs manières ar de plus anciennes pratiques ou décisions interprétatives. Son trangeté tiendrait surtout à l'aisance avec laquelle elle passe d'*un egistre à un autre ;* d'un registre que nous avons appelé « *symboque* » à un autre registre, que nous avons appelé « *dogmatique* ». n jugera qu'il s'agit bien d'aisance si l'on estime soi-même que, 'un registre à l'autre, on peut se jouer de la différence ; on pourra u contraire estimer qu'il y a quelque insouciance si l'on estime ue, entre les registres, il y a différence de genres. Il s'agirait alors

d'insouciance épistémologique ou, si l'on préfère, d'impossibil de faire autrement, faute par exemple d'un outillage conceptuel catégoriel disponible.

Tout se passe comme si sa *critique de l'onto-théologie* prén nissait Calvin contre l'emprise insidieuse de celle-ci, dissimulée d rière quelques évidences communes, relatives en particulier au s tut de la *référence d'un texte.* Certes, il arrive que Calvin fasse pr quement la différence entre référence « poétique » et référen disons, naturaliste. C'est fréquemment le cas dans le commenta des deux premiers chapitres de la Genèse. C'est le cas, aussi, da le commentaire du Psaume XXII, à propos du *verset 10 :* « Cer c'est toy (= Dieu) qui m'as retiré hors du ventre et l'autheur de m asseurance sur les mammelles de ma mère » (p. 17). A cette oc sion, Calvin écrit : « Quant à ce qu'il confesse qu'il a esté retiré ventre par la main de Dieu... : le sens est, que c'est tellement nature que les enfants viennent au monde, et qu'ils sont nourris laict maternel, que ce pendant on voit là reluire une provide de Dieu admirable. Vray est que ce miracle est si fréquent qu n'en fait conte... » (p. 172).

Dans ce commentaire on trouve :

— L'indication qu'il s'agit d'une confession ;

— Que la conséquence logique en est que l'énoncé biblique n' pas concurrent, au plan du savoir, de ce qu'enseigne l'expérie naturelle ;

— Que la différence entre Bible et nature est (presque) définie com la différence de deux genres d'énonciation, de deux manières voir un « réel » qui ne fait sens que réfracté, que dit, à trav des codes symboliques aussi divers que ceux de la Bible ou l'évidence naturaliste ;

— Que, néanmoins, l'occurence du vocable de « nature » témoig ici comme souvent ailleurs, d'une « *naïveté* » *ontologique* reconduit le présupposé que le « naturel » est le réel, ou le p réel, ou la scène première de tout réel.

Par suite de tels glissements, et en fonction d'une telle on logie réaliste ou naturaliste, la *réalité du symbolique* voit son imp tance réduite. Du coup, la spécificité — d'emblée reconnue — monde d'énonciation biblique, la confession, est peu à peu per de vue et Calvin en vient à traiter de la *providence comme d'u hyper-réalité,* concurrente du réel naturaliste, et dont la ressou explicative serait du même ordre que l'invocation de « caus naturelles. La seule différence tient alors à la force *apologéti* investie dans l'énoncé (le fragment d'énonciation davidique lai en effet la place à un morceau doctrinal) qui, en fait, est com le produit d'une surenchère dans la détermination de ce qui « es « Sinon qu'il repaisse les povres petits enfantelets et qu'il ne f envers eux tous les devoirs d'une nourrice, quand ils sont su point de naistre, desjà cent morts leur sont apprestés, par quelles ils seroient estouffez en un instant » (p. 173).

2. *Sens et démythologisation.*

A la difficulté de penser jusqu'au bout la différence de deux odes ou langages symboliques (si bien que leur relation est de oncurrence, ce qui présuppose une *unicité du référent* ou l'uniocité de ce qu'il faut tenir pour « réel ») correspond une autre ifficulté quant au rapport dans un texte — dans le texte biblique u premier chef — entre *sens et référence*. La difficulté, encore une ɔis, existe à nos yeux, non pour Calvin, dont le commentaire ne ous *paraît* si étrange que d'ignorer le problème que nous soulevons présent.

Soit, à nouveau, le commentaire du verset 2 : « mon Dieu, mon ieu... Après avoir signalé l'ambiguïté sémantique de l'énonciation, t l'avoir traitée non comme un défaut mais comme une qualité e l'énonciation biblique, Calvin poursuit très logiquement en critiuant l'arbitrage auquel prétend le sens commun, pour lequel Dieu st « ou propice ou contraire » (p. 167). Selon Calvin, la relation ntre Dieu, senti comme proche, et Dieu, senti comme absent, est uasiment *dialectique* et la foi, en tant que lecture du texte même, e peut jamais s'approprier les promesses au point de n'avoir plus i à espérer ni à patienter : la proximité n'est pas contact. Inverɛment, écrit-il : « Satan leur (= aux fidèles) mettant devant les ɛux les signes de l'ire de Dieu, les induit à dessespérer... »

Interprétant une formule par l'autre, on peut avancer que « *Satan* », i, est compris dans un emploi *démythologisant*, et que le terme fait éférence moins à une entité réelle qu'à une fonction symbolique ɔécifique. Actant de plusieurs récits bibliques Satan serait ici surɔut un indicateur de visée symbolique ; une *fonction*, non une chose ı une entité. Rien (en termes de substance) que l'envers de la « foi ». utrement dit : de même que « foi » est une expression appartenant ı métalangage théologique, qui désigne un certain rapport au texte blique (avant de désigner un contenu doctrinal ou un ensemble ɛ sentiments du croyant), de même, quoiqu'il appartienne nominament au langage-objet de la Bible, Satan serait une expression ıasi métalinguistique : une manière de dire un rapport unilatéral, onqué, au texte.

Si une telle lecture n'est pas formellement interdite par le comentaire calvinien, force cependant est de considérer qu'elle coexiste ⁄ec d'autres démarches, incontestablement plus « réalistes ». C'est ɛtte coexistence, le fait que pour Calvin soient *compatibles* des émarches dont la nature nous semble incompatible, qui fait l'étranɛté de nombre de ses développements : on se meut dans un paysage ılturel contemporain et soudain, au détour d'une phrase, les reliefs confondent, les lignes se rouillent : le *métalangage se confond avec langage-objet ;* le texte biblique est dédifférencié, tenu alors pour ɔmogène ; ou encore : le corrélat du texte n'est plus tenu pour re un « monde » symbolique, le « monde de sens » de ce texte ; en plutôt, menant alors une sorte d'existence indépendante, un monde » prend forme et consistance, indépendamment du texte blique qui le configure ; le texte se met alors à faire fonction de

quasi-miroir : il est tenu pour représenter en langage ce qui
droit existerait avant tout langage.

Pour fournir un bref exemple de pareils brouillages, repren
le commentaire du verset 7 : « mais moy je suis un ver ». Ce ver
n'est pas, pour Calvin, l'expression d'un désespoir radical puis
David « déclare combien est misérable sa condition, afin de con
voir par ce moyen quelque espérance d'allègement. Il argume
doncques par une chose impossible qu'il ne se peut faire que fi
lement Dieu ne luy tende la main... » Et Calvin de poursuivre : « C
si Dieu a si rudement traitté ce sien serviteur si excellent... qu'il
nous face point de mal d'estre humiliez à son exemple... » A q
ques lignes de distance, on rencontre donc deux occurrences
« dieu ». Mais la première fois « dieu » est « en mention » ; tout
passe comme si Calvin, à ce moment-là, ne parlait encore que
la figure symbolique que prend l'*espérance davidique*. Au contra
dans la deuxième occurrence, Dieu est « en emploi » : il s'est com
détaché du texte et abstrait de tout rapport de citation, même i
recte. Il s'est absolutisé et a pris un statut nouveau : il n'est p
fonction du « monde de sens » du texte biblique, mais est dev
référence autonome ; sur-réalité, sujet démiurgique. Dans ce d
page ontologique — et d'abord logique — la figure de Dieu devi
menaçante, puisqu'elle est alors celle d'un metteur en scène o
nisant lui-même l'épreuve. Dans la première occurrence, il fig
comme terme de l'espérance davidique ; dans la seconde, il fig
comme origine. L'épreuve dès lors ne prend pas sens final de l
elle prend réalité dans le vouloir d'un Dieu qui se soustrait au
de langage biblique et dont la caution sera — dans le développem
doctrinal concernant providence et prédestination — un dédou
ment, préjudiciable à l'éthique aussi bien que contestable her
neutiquement, de *deux volontés* en Dieu. Volonté manifeste et vol
cachée seront alors l'aboutissement du dédoublement que l'on v
de signaler : dédoublement du sens et de la référence du mot « Die
en conséquence d'un oubli de l'instance textuelle et du travail s
bolique qui y est inscrit.

GILBERT VINCENT,
Professeur
à la Faculté de Théologie Protestant
de l'Université des Sciences Humaine
de Strasbourg.